



دراسات الاختلاف والحوار والتعايش (٢)



صناعة الآخر

المسلم في الفكر الغربي المعاصر

من الاستشراق إلى الإسلاموفوبيا

د. المبروك الشيباني المنصوري

nama-center.com

صناعة الآخر

المسلم في الفكر الغربي المعاصر

من الاستشراق إلى الإسلاموفوبيا





دراسات الاختلاف والحوار والتعايش (٢)

صناعة الآخر
المسلم في الفكر الغربي المعاصر
من الاستشراق إلى الإسلاموفوبيا

د. المبروك الشيباني المنصوري

مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa for Research and Studies Center

صناعة الآخر: المسلم في الفكر الغربي المعاصر
من الاستشراق إلى الإسلاموفوبيا
د. المبروك الشيباني المنصوري

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٤

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر مركز نماء»



مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa for Research and Studies Center

بيروت - لبنان
هاتف: ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)
المملكة العربية السعودية - الرياض
هاتف: ٩٦٦٥٤٥٠٣٣٣٧٦
فاكس: ٩٦٦١١٤٧٠٩١٨٩
ص ب: ٢٣٠٨٢٥ الرياض ١١٣٢١
E-mail: info@nama-center.com

ح/ مركز نماء للبحوث والدراسات ١٤٣٥هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
المنصوري، المبروك الشيباني
صناعة الآخر: المسلم في الفكر الغربي المعاصر من الاستشراق إلى الإسلاموفوبيا / المبروك الشيباني المنصوري.
الرياض، ١٤٣٥هـ
٣٢٠ ص؛ ١٤,٥ × ٢١,٥سم
ردمك: ٩٧٨-٦٠٣-٩٠٥٢٥-٥-٥
١- الإسلام والغرب ٢-الفكر الغربي. أ- العنوان
ديوي: ٢١٤,٩٤ ١٤٣٥/٢٣٣١
رقم الإيداع: ٢٣٣١/ ١٤٣٥
ردمك: ٩٧٨-٦٠٣-٩٠٥٢٥-٥-٥

مطابع الشبانات الدولية
SHABANAT

الفهرس

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

القسم الثاني

فنّ التّمثّل وصناعة الآخريّة الإعلاميّة: الإسلاموفوبيا نموذجاً

الموضوع	الصفحة

مقـــدمة

صناعة «المسلم ـ الآخر» في الفكر الغربي المعاصر بأيّ معنى؟

١

يقتضي الالتزام الحضاريّ والتّاريخي من المسلم المعاصر الاطّلاع المباشر والمستمرّ على ما يُنشر عنه حول العالم في كلّ اللغات الّتي تتوفّر له سبلها ويمتلك ناصياتها وإن بدرجات متفاوتة. والنّاظر في «المسلم»: لفظاً، وفرداً، وفكراً، في الفكر الغربي المعاصر، يتبيّن له بكلّ يسر أنّ هذا المصطلح يكاد يترادف مع مصطلح «Other» الأنقليزي، و«Autre» الفرنسي و«Andere» الألماني: وجميعها تعني: «الآخر»، وأنّ صورة هذا «المسلم ـ الآخر» صورة تَمَثُّلِيَّةٌ تُصنع صناعة، وليست مطابقة وجوبا للمعطيات الموضوعيّة المكوّنة «للمسلم» في حدّ ذاته: لفظاً وفرداً وفكراً. وحيثما قلّبنا تلك الصّورة فإنّنا سنجد أنفسنا في مجال «الآخريّة» في أبهى تجلّياتها.

والآخريّة مقولة[1] تشكّلت مع مدارس «النّقد ما بعد الاستعماري Post-Colonial Criticism»: وهو نقد منهجيّ تشكّل في الفترة ما بعد الاستعماريّة وسعى إلى تفكيك مختلف البنى الثقافيّة، الماديّة والرّمزيّة، التي حاول الاستعمار إرساخها في عقول المستعمَرين ونفوسهم، عنهم وعن رؤاهم وعن مكانتهم عند أنفسهم وعند غيرهم، ثمّ تدعّمت هذه المقولة مع مدارس «النّقد ما بعد الحداثوي Post-Modern Criticism»: وهو نقد منهجيّ تشكّل في أواخر القرن الماضي وسعى إلى تفكيك المقولات الحداثويّة الغربيّة وتحطيم أساطير «المركزيّة الغربيّة» في ادّعاءاتها حول «إطلاقيّة المفاهيم» و«تعالي العقلانيّة» و«كونيّة الحقيقة» من وجهة النّظر الحداثويّة ـ الغربيّة وصلوحيّتها «لتحديث» كلّ شعوب الأرض مهما اختلفت لغاتهم وثقافاتهم وأديانهم!!

---

(١) نحن نعتمد هنا تعريف المصطلح كما حدّده جون ـ فرونسوا ستازاك حيث ربط القضيّة بالمركزيّة الاثنيّة الأوروبية Ethnocentrism وفق ضبط ليفي ـ ستراوس Lévy-Strauss! ووصلها أيضاً بالآخريّة النابعة من التمايز في المكان والفضاء، وكتب يقول:
Otherness is the result of a discursive process by which a dominant in-group (Us, the Self) constructs one or many dominated out-groups (Them, Other) by stigmatizing a difference-real or imagined-presented as a negation of identity and thus a motive for potential discrimination. Jean-Fran5ois Staszak, International Encyclopedia of Human Geography, 2008, Elsevier.

(بما أنّ البحث عن الفكر الغربيّ المعاصر، ونحن نعتمد على مؤلّفات أصليّة وفي لغاتها الأصليّة فإنّنا سنورد الشواهد المهمّة من مصادرها وفي لغاتها الأصليّة بلفظها الغربيّ في الهوامش كلّما دعت الحاجة الأكاديميّة لذلك، تعميماً للفائدة، وحرصاً على الدّقة، مع إثباتنا للمعنى أو للترجمة في المتن).

وساهم النقد ما بعد الاستعماري، شأنه في ذلك شأن النّقد ما بعد الحداثوي، في تحدّي قيم الحداثة الغربيّة ذاتها فنفى الإطلاقيّة عن القيم الفكريّة والثّقافيّة الغربيّة ونسّب مقولة الحقيقة المدّعاة ونزع عن الحداثة أبعادها الكونيّة، بعد أن أثبتت هذه المراجعات المعرفيّة أنّ هذه القيم والمفاهيم والمقاربات الغربيّة رؤى غربيّة مخصوصة صيغت وفق حاجات حضاريّة وأسس فلسفيّة غربيّة ولا تنطبق آليّاً وحتميّاً على كلّ الثّقافات والحضارات والشّعوب، باعتماد مقولة «النّسبيّة الثّقافيّة» التي قامت نقيضاً لمقولة: «المركزيّة الأوروبية Eurocentrism»، ومقولة: «الآخريّة» التي قامت نقيضاً لمقولة: «المركزيّة الذّاتيّة Egocentrism».

والآخريّة بصفتها «مقولة فلسفيّة Philosophical Category»؛ تعني في بعدها الفلسفي الوجودي: أنّ «من ليس أنا فهو آخر بالنّسبة إليّ». وتتوسّع الآخريّة لتشمل كلّ ما يميّز هذا الآخر عنّي من مأكل ومشرب وملبس وأنماط فكريّة وثقافيّة ماديّة وروحيّة ورمزيّة تنطلق من كيفيّة الفعل: أكلاً أو شرباً أو مشياً أو كلاماً، وتصل إلى الرّؤى العامّة حول الكون والوجود والمصير.

والآخريّة بصفتها «مقولة تحليليّة Analytical Category»؛ تعني: كيفيّات تحليل مكوّنات الآخر ومقوّماته العامّة بالاستناد إلى مفهوميْ «التّفكيك» مع جاك درّيدا و«الحفر المعرفي» مع ميشال فوكو.

٢

هذه الآخريّة قد تكون طبيعيّة ترتبط بالمستوى البيولوجي للإنسان، ولكنّها لا تتوقّف عنده بل تتعدّاه إلى المستوى البيو ـ ثقافي Bio-Cultural. المستوى البيولوجي يتّصل بالمكوّنات، والمستوى البيو ـ ثقافي يتّصل بالكيفيّات. ولنقدّم مثالاً على ذلك يرتبط بالطّعام والجنس، نظراً إلى مركزيّة هذين المكوّنين في الوجود البشري باعتبار الجنس هو أصل الوجود والطّعام هو صانع الاستمرار لهذا الوجود.

الطّعام والجنس هنا مكوّنان بيولوجيّان يشملان كلّ البشر، بل كلّ الكائنات: السابحة والزاحفة والماشية والطّائرة، وإن بكيفيّات مختلفة يقتضيها التلاقح. ولكن ما يميّز البشر عن الكائنات الأخرى أوّلاً، وما يميّز هذا الكائن البشري عن ذلك الكائن ثانياً، يتّصل بالكيفيّات أساساً: كيفيّة تركيب هذين المكوّنين وكيفيّة ترتيبهما.

فالطّعام، مثلاً، مكوّن بيولوجيّ لا يؤسّس للآخريّة والاختلاف بين بني البشر. ولكنّ كيفيّة تركيب هذا الطّعام وترتيبه من جهة طهيه وإعداده وتقديمه وتناوله وأوقاته وأوضاعه وما يجوز أكله وما لا يجوز وفي أيّ وقت ووضع وحدث، كلّ ذلك ثقافيّ بامتياز. وهنا يمتزج البيولوجي بالثّقافي امتزاجاً تكوينيّاً ينقلنا من الحديث عن البيولوجي إلى الحديث عن البيو ـ ثقافي، وتكون الآخريّة حينذاك نتيجة طبيعيّة للتمايز بين البشر فكرياً وثقافياً ووجودياً.

٣

ولكنّ هذه الآخريّة تتحوّل إلى صناعة حينما ترتبط أساساً بفنّ التّمثّل، ولا ترتكز على المعطى الموضوعي. **فتصير أنت آخراً بالنّسبة إليّ لا انطلاقاً ممّا يميّزك عنّي طبيعيّاً وثقافيّاً، بل انطلاقاً من كيفيّة تمثّلي لك. فتتحوّل عندي من كائن وجوديّ طبيعيّ إلى كائن تمثّليّ ارتسامي، وتتحوّل ذاتك إلى ما أتصوّرك أنا عليه، لا ما أنت عليه فعلاً، وتتحوّل آخريّتك بالنّسبة إليّ إلى صناعة أتفنّن في تشييد معالمها. وتصير مكوّناتك التّمييزيّة لا معطيات موضوعيّة بل صوراً تمثّليّة صُنِعت صناعةً ورُكّبت تركيباً في معاهد الدّراسات الاستراتيجيّة ومختبرات البحث والتّفكير وعمل الإعلام بكلّ وسائله على تسويقها عالميّاً.**

فدينك ولغتك وثقافتك وفكرك ولباسك وهيئتك ليست معطيات موضوعيّة، بل هي صور تمثّليّة صنعتها أنا لك وركّبتها عليك قسراً لتصير آخراً بالنّسبة إليّ مختلفاً عنّي. قد ينطلق هذا التمثل من المعطيات الموضوعية فيعتمد عليها بشكل مباشر، ولكنّه قد يتلاعب بها فيعيد تركيبها وترتيبها حتى يخالف منها «الوجودُ في الأذهان» «الوجودَ في الأعيان» بعبارة حازم القرطاجني.

٤

فإذا وصلنا هذا الاستتباع النّظريّ بما نحن بصدد تحليله نقول: «إنّ الفكر العربي الإسلامي بكلّ مكوّناته وبُناه ورؤاه ـ

منظوراً إليه من الفكر الغربيّ ـ هو نتيجة مباشرة لفنّ التّمثّل الغربيّ لهذا الفكر، وتصيير آخريّته بالنّسبة إلى الغرب صناعة، بما في مصطلح الصّناعة من معانٍ رئيسيّة وحافّة.

وقد أثبت استقراؤنا للفكر الغربيّ في لغاته الأساسيّة الأربع: الفرنسيّة والأنقليزيّة والألمانيّة والإسبانيّة، أنّه أبدع في تعامله مع الفكر العربي الإسلاميّ، انطلاقاً من فنّ التّمثّل وصناعة الآخريّة، ظاهرتين حضاريّتين سنحاول استكناههما باعتماد مقولات مدرستين تحليليّتين أثبتتا جدواهما في كشف ألاعيب الفكر الغربيّ وهما «التّفكيكيّة» مع جاك درّيدا، و«حفريات المعرفة»، مع ميشال فوكو. وهاتان الظّاهرتان هما **الاستشراق والإسلاموفوبيا**:

ـ **الاستشراق** بما هو خطاب مركّب ومعقّد ومضلّل يُظهر عكس ما يبطن ويُوري عكس ما يخفي، لا كما نظرت إليه كثير من الدّراسات العربيّة التّبسيطيّة الاختزاليّة بصفته فكراً متهافتاً وخطاباً مفكّكاً متناقضاً لا تمايز فيه.

ـ **والإسلاموفوبيا** بصفتها ظاهرة حضاريّة مركّبة من طبقات تراكميّة متراصفة، فيها الإعلاميّ والأكاديمي والفكري والسّياسي. ولكنّها ظاهرة توحي بنقيض ما تعلن، حتى لتبدوَ منسجمة مع ذاتها ومع منطلقاتها وأهدافها.

فالإسلاموفوبيا تعني ظاهريّاً: كُره الغربيين للإسلام وخوفهم المرضيّ منه. ولكنّها تعني أيضاً، وهذا ما لم يشر إليه كثيرون؛

لأنّهم لم يفكّكوا الخطاب ولم يحفروا في معانيه الحافّة، أنّ «الإسلام هو فوبيا»: Islam IS a Phobia أو «الإسلام بصفته فوبيا» Islam AS a Phobia: أي: هو ذلك الإسلام الكريه البغيض الناتج عن التمثّل لا الإسلام الواقعي الذي يكون شعور الغربي تجاهه شعوراً طبيعياً ومنطقيّاً وليس شعوراً مرضيّاً أو توجّسيّاً. ونحن هنا نوظّف مفهوم الانعكاسيّة Reflexivity في أبهى صوره.

وهكذا يكون الاستشراق وتكون الإسلاموفوبيا نتيجتين مباشرتين من نتائج فنّ التّمثّل وصناعة الآخريّة في الفكر الغربي. ويخطئ من يتعامل معهما على أساس أنّهما نتيجتان مباشرتان من نتائج التّعامل الموضوعي مع المعطيات التّكوينيّة للحضارة العربيّة الإسلاميّة.

ولهذا يسعى البحث في مجمله إلى محاولة استكناه ألاعيب الفكر الغربي الحديث والمعاصر وأضاليله وتزييفاته بجهاز نظريّ متماسك مستقىً من الفكر النّقديّ الغربيّ في حدّ ذاته، بعد أن أثبت جدواه في تحليل الرّؤى الفكريّة والصّور النّمطيّة والتّراكمات الارتسامية في مجالات كثيرة، وصار معتمداً من طوكيو شرقاً إلى لوس أنجلس غرباً.

٥

نحتاج إذا إلى «التّفكيك»، حسب مصطلح درّيدا، وإلى «الحفر» معرفيّاً حسب مصطلح فوكو في هاتين الظّاهرتين

المركّبتين والمعقّدتين، لا إلى التّعميم أو التّبسيط أو الاختزال أو إطلاق الأحكام المعياريّة القيميّة التي دأبت عليها كثير من الدّراسات العربيّة الّتي لا تقدّم جديداً ولا تضيف شيئاً ذا بال في هذا المجال.

ويتطلب فعلَا «التّفكيك» و«الحفر»، لاستكشاف التّراكمات الّتي غطّت هذه الصّورة والتّعتيمات الّتي سعت إلى تضليلها، تعاضد جهود كبرى من علوم شتّى. نحتاج للتّعامل مع الاستشراق والإسلاموفوبيا إلى شفرات تحليليّة ومفاهيم ورؤى ونظريّات تستقي من معائن متنوّعة: من علم العلامات: السيميولوجيا، وعلم الدّلالات: السيمنطيقا، وعلم الرّموز: السّيمبولوجيا، وعلم الاجتماع وعلم النّفس والأنثروبولوجيا الدّينيّة والثّقافيّة والتّاريخ واللّغويّات وغيرها من العلوم العاضدة الّتي سنكتشف بها كيفيّة اشتغال الفكر الاستشراقي والإعلام الإسلاموفوبي الغربي لصناعة آخريّة العربيّ المسلم عبر تمثّله تمثّلاً يخالف ما رسخ منه في الأذهان ما وجد منه في الأعيان مخالفة كليّة أو جزئيّة حسب درجات التّعتيم اللفظي والمفهوميّ والدّلالي.

وإذا ربطنا بين التّأريخ للحدث والتّأريخ للفكر من جهة، وبين الغيريّة والآخريّة من جهة أخرى، نقول: إنّ الاستشراق قد ساهم في تشكيل آخريّة الفكر العربي الإسلامي، فهو مغاير للفكر الغربي من جهة الأسس والبنى والمقوّمات، أمّا الإسلاموفوبيا فقد ساهمت في تشكيل آخريّة العرب المسلمين، فهم يمثّلون الآخر

بالنّسبة إلى الغربيّ من جهة الرّؤى والتّصوّرات والمعتقدات والأفكار: تجاه الذّات وتجاه الآخر.

وفي كلا المستويين تُعتبر الآخريّة صناعة، إلا أنها في الاستشراق صناعة فكريّة، أما في الإسلاموفوبيا فهي صناعة إعلاميّة. وكلّ ما تنتجه العقول والمختبرات ثمّ يسوّق أكاديمياً أو إعلامياً فهو يعتبر صناعة بقطع النّظر عن مدى الانطباق ومصداقيّة التمثّل.

٦

وإذا أردنا تأصيل ما نحن بصدده من قضايا التمثّل والصّور الارتسامية ومدى مطابقة ما سمّيناه «المعطيات الموضوعيّة» لـ«لصّورة التمثّليّة» لن نجد أفضل من حازم القرطاجنّي حين حديثه عن «الوجود في الأعيان» و«الوجود في الأذهان».

قال حازم القرطاجنّي في «منهاج البلغاء وسراج الأدباء» حين حديثه عن المعرّف الدّال على طرق المعرفة بأنحاء وجود المعاني: «إن المعاني هي الصور الحاصلة في الأذهان عن الأشياء الموجودة في الأعيان. فكل شيء له وجود خارج الذهن فإنه إذا أدرك حصلت له صورة في الذهن تطابق لما أدرك منه»[1].

صدق حازم فيما قال. ولكن هذا الصدق محدود؛ لأنّ

---

(١) حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ٤.

التّزييف التّمثّلي الغربي يجعل الصورة الموجودة في الأذهان عن العرب والمسلمين مخالفة للصورة الموجودة في الأعيان وليست مطابقة لها وجوباً. **فالمعاني إذا هي الصورة الموجودة في الأذهان للأشياء الموجودة في الأعيان. والتّمثّل هو كيفيّة إدراك تلك المعاني. والصّناعة فعل توليد المعنى الذّهني من الحدث العيني.** بهذا نكون قد كشفنا منذ البدء عن الأسس النّظريّة والمستندات الفكريّة لهذا البحث. نحن في مجال محاولة تفكيك كيفيّات التمثّل لتبيّن أساليب صناعة الآخريّة تصوّراً وتصديقاً. هذا هو المستوى الأوّل الذي نستلهمه من حازم ونظلّ ندور في فلكه كامل هذا البحث تنظيراً وتطبيقاً.

والمستوى الثّاني مستقى من حازم أيضاً، ولكنّه يصوّر درجة غير الأولى في إدراكٍ مخالفٍ للبعد الأوّل من جهة حالته، وهذا المستوى هو الوجود في الأفهام. يقول حازم: «قد تبين أن المعاني لها حقائق موجودة في **الأعيان** ولها صور موجودة في **الأذهان** ولها من جهة ما يدل على تلك الصور من الألفاظ وجود في **الأفهام**، ولها وجود ما يدل على تلك الألفاظ من الخط يقيم صور الألفاظ وصور ما دلت عليه في الأفهام والأذهان»[١].

فللأشياء إذا وجود في **الأعيان**، ثمّ وجود في **الأذهان**، ثمّ وجود في **الأفهام**. هذا التصوّر مرتبط بسياقه في القول الشّعريّ الّذي أبدع فيه العرب قديما، ولكنّ القول الإعلاميّ الّذي أبدع فيه

(١) نفسه، ٤.

الغرب حديثاً غير بعيد عن هذا. **ففعل الشّعر في النّفوس من جهة الصّور المتمثّلة في الذّهن كفعل الإعلام من جهة الصّور المتمثّلة في العين. في الشّعر كانت الصّورة تجريديّة تحتاج إلى إدراك، وفي الإعلام صارت الصّورة تصويريّة تحتاج إلى إبصار. وما بينهما فمشترك. يفعل الإعلام في النفس اليوم ما كان يفعله الشّعر فيها في الأمس.**

المستوى الثّالث، الأدقّ، مستلهم من حازم أيضاً حين حديثه عن المعاني الّتي لا وجود لها خارج الّذهن أو تلك الّتي يكون الوجود في الأعيان مخالفاً لها مخالفة جذريّة. وهذه الحال الثّالثة إلى البحث أقرب وبهذا التّأصيل النّظريّ أنسب؛ لأنّها متعلّقة بما لا وجود له خارج الذّهن من صور نمطيّة وأفكار مسبقة وتراكمات من الأحكام المعياريّة والرّؤى والتّصوّرات توارثتها الأجيال عبر العصور بين الغرب والعرب. يقول حازم: «وإذ قد عرفنا كيفية التصرف في المعاني التي لها وجود خارج الذهن والتي جعلت بالفرض بمنزلة ما له وجود خارج الذهن فيجب أيضاً أن [يشار] إلى المعاني التي ليس لها وجود خارج الذهن أصلاً، وإنما هي أمور ذهنية محصولها صور تقع في الكلام بتنوع طرق التأليف في المعاني والألفاظ الدالة عليها والتقاذف بها إلى جهات من الترتيب والإسناد»[١].

وأذكّر من جديد بأنّ حازماً يتحدّث عن الصّورة الشّعريّة

---

(١) نفسه، ٣.

ونحن في سياقنا نتحدّث عن الصّورة التمثّليّة الّتي صنعها الاستشراق والإعلام. والأمران غير بعيدين عن بعضهما سياقيّاً. ومقصودنا هنا بعبارة حازم هو تلك المعاني التي صنعها الفكر الغربي للإسلام والمسلمين مما ليس له وجود خارج أذهانهم أصلاً، **وإنّما هي ترسّبات ذهنيّة تمثّليّة تقع في الكلام بتنوّع طرق تأليف المعاني وترتيبها وتركيبها وفق ما يريد الفكر الغربي أن يراه في العربي المسلم أو ما يريد أن يُريَه عن العربيّ المسلم.**

ولذلك سينصبّ بحثنا على كيفيّات التمثّل وعلى صناعة الآخريّة في الفكر الغربيّ تحديداً: الاستشراق والإسلاموفوبيا.

٧

وسينقسم البحث إلى قسمين اثنين:

يدرس القسم الأوّل **فنّ التّمثّل وصناعة الآخريّة الفكريّة** من خلال نموذج واحد ومحدّد ذي بعد فكريّ هو **الاستشراق**. وسنهتمّ فيه بالاستشراق من جهة مراحله ومناهجه ونتائجه. وقد اعتمدنا منهجاً استقرائيّاً للمُنْتَج الاستشراقي في ثلاث لغات أساسيّة هي الفرنسية والأنقليزيّة والألمانيّة. وحاولنا نقض تلك الفكرة العربيّة المهترئة التّي تعتبر الاستشراق ذا لون واحد ومنهج واحد ونمط واحد لا تمايز في مراحله ومكوّناته وأساليبه، أو تقسّم الاستشراق تقسيماً ثنائيّاً معياريّاً غير أكاديمي وغير علميّ: إلى «استشراق منصف» و«استشراق مغرض»، فتندرج في اللّعبة الغربيّة حول الآخريّة عن وعي أو عن غير وعي.

نظرنا في الاستشراق وحدّدنا فرضياته ومسلّماته وضبطنا الإطار المرجعيّ للرؤى والمفاهيم بشكل علمي موضوعيّ محايد. ثمّ حدّدنا المميزات العامة للاستشراق حتى نزيح عن فكر القارئ منذ البدء كلّ ترسّبات التّبسيط المخلّ والاختزال الكبير في كثير من الدّراسات العربيّة الّتي تعتمد في تعريف المفاهيم على «اللّغة» و«الاصطلاح» وتكتفي بهما.

وبدا لنا الاستشراق خطاباً زئبقيّاً متلوّناً يتكوّن من حزمة من الدّوال والمفاهيم والفرضيات والارتباطات والعلاقات المتعاضدة المتراصفة المتفاعلة. ونظرنا إليه بصفته كلّاً مركّباً ورؤية مخصوصة ومنهجاً وإيديولوجياً ومؤسسة وظاهرة.

فإذا استقام لنا ذلك نظرنا في القصور العربي في تعريف الاستشراق وتصنيفه وما يتّسم به من اختزال ونقل وتبسيط لا معنى تحته في بعض الحالات. وسعينا إلى إعادة ترتيب التّجربة الاستشراقية وفق مفهوميْ «التجانس» و«التغاير»؛ لأنّ كثيراً من الدّراسات العربيّة نظرت إلى الاستشراق على أساس أنّه خطاب متجانس أو وحدة لا تمايز بين أجزائها، وكأن لا اختلاف تاريخياً أو لغويّاً أو معرفيّاً أو فكريّاً أو مفهوميّاً بين ما كتبه الألمانيان يوسف فرنتز شاخت Joseph Franz Schacht من جهة ويوسف فن آس Josef Van Ess من جهة أخرى.

فقسّمنا الاستشراق بناء على التّحوّلات المعرفيّة والفكريّة والحضاريّة التي عرفها القرنان المنصرمان إلى استشراق **استكشافي**

واستشراق استعماري واستشراق ما بعد استعماري واستشراق جديد تشكّل في بداية هذه الألفيّة الثّالثة.

وتتبّعنا هذه المراحل في مياسمها العامة ومميزاتها الخاصة. وركّزنا على الاستشراق ما بعد الاستعماري. وجعلنا الاستشراق الجديد في الألفية الثالثة في الفكر الألماني محور الفصل من خلال كتاب كريستوف لكسنبرغ «القراءة السّريانيّة - الآراميّة للقرآن».

وقد اخترنا «القرآن» و«الفكر الألماني» و«الاستشراق الجديد» لدواع موضوعيّة تجب الإشارة إليها:

١ - أردنا أن نهتمّ بتحليل الاستشراق في الفكر الألماني، نظراً إلى أهميّة هذا الفكر، فلسفيّاً وحضاريّاً.

٢ - اخترنا كتابا أُلّف في بداية هذا القرن، ولم تمض عليه بضع سنوات، واعتمدنا على أصله الألماني، حتى نتجنّب الاجترار والتّكرار والانحباس في مصنّفات استشراقيّة بليت عظام مؤلّفيها، فكيف بأفكارهم!

٣ - اخترنا الاستشراق الدّارس للقرآن - رغم تفضيلنا للعقائد في بادئ الأمر باعتبار تخصّصنا الدّقيق في الدّراسات العقديّة والعقائد المقارنة - لأنّه القاعدة الّتي بُنيت عليها الحضارة العربيّة الإسلاميّة دينيّاً وتاريخيّاً ووجوديّاً أيضاً. واتّجاه المستشرقين الجدد في بداية هذا القرن إلى القرآن يحدوه مطمح إلى هدّ هذه القاعدة، وهدّها سيؤدّي، حسب وجهة

نظرهم، إلى تهاوي كامل البنيان. فأردنا بهذا البحث «هدّ الهدّ»، وسلب السّلب إيجاب كما يقول المناطقة. ثمّ إنّ القرآن في الإسلام أصل وما عداه ففرع منه اشتُقّ وعليه انبنى. واهتمام المستشرقين في مفتتح هذا القرن بالقرآن تحديداً دون العقائد أو الشّرائع يبيّن دقّة نظرهم وحسن إدراكهم للمكانة الدينية والتّاريخية والوجوديّة للقرآن. ولذلك سعينا في آخر الفصل إلى نقض كلّ الفرضيّات الّتي بنى عليها لكسمبورغ عمله. فإذا استقام ذلك، صار، منطقيّاً، كلّ ما كتبه غير ذي موضوع.

وقد ارتأينا الحديث عن الاستشراق من داخله لا من خارجه، وتحليل خطابه لا تحليل الخطاب عنه. فراوحنا بين **التّنظير والتّحقيب والتّطبيق**. واعتمدنا كتابا استشراقيا في لغته الأصليّة وفكّكناه في أصوله ومنطلقاته، دون حاجة إلى قناة التّرجمة التي كثيراً ما تشوّش الأفكار وتشوّهها، وحتّى نكون أوفياء لمنطلقاتنا الفكرية والمنهجيّة.

أمّا **القسم الثاني** فخصّصناه لـ«**فنّ التّمثّل وصناعة الآخريّة الإعلاميّة** في الفضاءين الأنقلوساكسوني والفرانكفوني من خلال دراسة مقولة واحدة هي الإسلاموفوبيا.

فصّلنا هذا القسم إلى محورين اثنين. درسنا في الأوّل **الآخريّة والإرهابوفوبيا الأنقلوساكسونيّة** باعتبار الإرهاب أكثر مقولة تكرّر ذكرها في الخطابين الأكاديمي والإعلامي عن العرب

والمسلمين طوال نصف القرن الأخير ولا يزال صداها يتردّد باعتبارها أهمّ مقوّمات صناعة العربيّ المسلم في الفكر والإعلام الأمريكيين باعتباره آخر مختلفا عن الغربي ومخالفا له في الآن ذاته. وقد صار الخوف من الإرهاب خوفاً مرضيّاً، أو هو فوبيا تدعمه البحوث الأكاديميّة والخطابات السّياسيّة والمنتجات الإعلاميّة، **وصارت الإرهابوفوبيا في الفكر الغربيّ المعاصر مبحثا سيكولوجيّا وسوسيولوجيّا ينعكس على نفسيّة الغربيّ فيوجّه كيفيّة تمثّله للآخر العربيّ ـ المسلم، أكثر من كونه مشغلاً أمنيّاً أو سياسيّاً.**

انطلقنا في هذا القسم من النظر في بعض البحوث الأكاديميّة الأنقلوساكسونيّة الّتي سعت إلى تشكيل صورة نمطيّة عن الإسلام باعتباره دين عنف وقتل وإرهاب أو سعت إلى تفكيك تلك الصّورة ونقدها باعتبارها صورة تزييفيّة مضلّلة. فركّزنا على بحوث شهيرة كان لها أثر بالغ في رسم صورة العربيّ المسلم في الفكر الغربي وتشكيل ملامحها ومنها ما كتبه جاف آستلي وبرنار لويس ويعقوب نويسر وبروس شلتون. ثمّ دعّمنا ذلك بالنّظر في بعض الكتابات النّقديّة لهذه التوجّهات التّمثّليّة الغربيّة فاخترنا رائدين من الروّاد الذين تُعتبر كتاباتهم من أدقّ ما أُلّف في هذا المجال وهما جاك شاهين من خلال كتابيه «العربي في التلفزيون» و«العرب الأشرار» وجون إسبيزيتو في كتابه «التهديد الإسلامي: أسطورة أم حقيقة».

ثمّ أردفنا ذلك بالنّظر في **الآخريّة والإسلاموفوبيا**

الفرانكفونية في الإعلام الفرنسي من جهة أسسها ومكوّناتها وتجلّياتها، ودرسنا كيف يساهم الإعلام الفرنسي في تشكيل الإسلاموفوبيا وفي نشرها إعلامياً حتى تماثل الصّورة المرسومة في الأذهان عن المسلمين عامّة وعن العرب خاصّة تلك الصورة التي تصنع في المختبرات ودوائر التّفكير ومعاهد البحوث الاستراتيجيّة، لا الصورة الموجودة في الأعيان.

انطلقنا في هذا الفصل من بعض القضايا النّظريّة المتعلّقة بسوسيولوجيا الإعلام من خلال صلتها بفنّ التمثّل في ارتباطاته وتشعّباته. ثمّ ركّزنا على ازدواج الآخريّة بين المعطى الموضوعي والمنتج التّمثّلي. وبعد أن تهيّأ لنا ذلك نظرنا في الجذور التّاريخيّة والحضاريّة للإسلاموفوبيا في الفضاء الفرانكوفوني وانعكاس تلك الجذور على صكّ مصطلح الإسلاموفوبيا في حدّ ذاته من جهة إلصاقه بالثّورة الإيرانيّة باعتبار ذلك «الإخراج الصّحفيّ» الفرنسي لأصل المصطلح فعلاً تمثّليّاً بامتياز.

وبعد أن ركّزنا على بعض الصّحف والمجلّات الفرنسيّة التي اهتمّت بالإسلام وأخرجته إخراجا إسلاموفوبيّا نظرنا في التّوجّهات النّقديّة الفرنسيّة لصورة الإسلام في الإعلام الفرنسي. واخترنا عدداً من المؤلّفات الفرنسيّة التي كشفت أضاليل الإعلام الفرنسي وألاعيبه وكيفيّة تزييفه للواقع وصنعه للآخريّة عبر فنّ التّمثّل. ومن هؤلاء المؤلّفين نذكر طوماس ديلطومب وسيباستيان فونتنال وفانسون قايسر. وبهذا نكون قد ساهمنا في كشف أسس التّمثّل ومقوّمات الآخريّة في الإعلام الفرنسي صناعة ونقداً.

ويطمح البحث إلى أن يغطّي الفضاءات الغربيّة الثلاثة الكبرى: الفضاء الجرماني والفضاء الفرانكفوني والفضاء الأنقلوسكسوني. وقد حرصنا على الدّقّة في اختيار النّماذج والشّمول والموضوعيّة قدر الإمكان فتجنّبنا الأحكام المعياريّة والتّقييمات الشّكليّة التي لا تضيف شيئاً ذا بال.

فإذا تهيّأ لنا ذلك تكون الرّؤية قد اكتملت والآفاق قد رُسمت بما يساهم في تطوير المفاهيم والأفكار والرّؤى والتّصوّرات في الفكر العربي الإسلامي المعاصر.

وبين هذه الأقطاب جميعاً جال البحث،،،، وكانت النتائج،،،، وهي دعوة إلى التفكير أكثر من أن تكون تسطيراً لنتائج...

ولسنا ندّعي في ذلك أيّ تفرّد أو خصوصيّة، بل غاية ما نطمح إليه هو أن نساهم، ولو جزئياً، في إثراء مقوّمات هذا الفكر انطلاقاً من انتمائنا الحضاري والتزامنا الفكري. والله من وراء القصد.

الدمام في ١٠ ـ ٠٢ ـ ١٤٣٥هـ
١٣ ـ ١٢ ـ ٢٠١٣م

mabroukmansouri@yahoo.com

القسم الأوّل

فنّ التّمثّل وصناعة الآخريّة الفكريّة

الاستشراق نموذجاً



البدائيّة»، وقد أطلق تيلر على الثّقافة عبارة Complex Whole نظراً إلى تركيبها وتعقيد بنيتها الدّاخليّة وأنظمتها الاشتغالية[1]. وعرّبت المصطلح بـ«الكلّ المركّب» ووظفته في بحوثي ذات المنحى الأنثروبولوجي. وها أنا أوظّفه في هذا السّياق لتفكيك الخطاب الاستشراقيّ.

فالاستشراق، بهذا المنظور، مركّب جامع. وتركيبه نابع من أنّه يحلّل كلّ ما تبصره العين من ظواهر وأحداث، وما يدركه الذّهن من أفكار ورؤى؛ أي: إنّه لا يفلُت من مجاله التّحليلي أيّ نشاط فكريّ أو رمزيّ أو ماديّ أو مجرّد. بل إنّه لا ينظر إلى الإنسان فقط، إذ يحلّل سلوكيات الحيوانات وأنواع التّربة والمكوّنات النّباتيّة ويدرس إمكانيّة تأثيرها في أفكار البشر وعاداتهم وتقاليدهم ورؤاهم. وهذه هي القوّة التّأثيريّة للاستشراق، تلك القوّة الّتي أخطأتها دراسات عربيّة معاصرة كثيرة فصنّفت الاستشراق إلى صنفين فقط، انطلاقاً من ذلك الازدواج المعروف «معي» أو «ضدّي» إلى «استشراق منصف» و«استشراق مغرض». وهذا اختزال مخلّ ومضلّل وقاصر، سنعود إلى تحليله والتّعليق عليه لاحقاً.

والاستشراق مضلّل؛ لأنّه يُظهر غير ما يبطن، ويوري غير ما يخفي. ولكنّه في كلّ ذلك منطقيّ مع نفسه ومع رؤاه ومع

---

(١) "Culture or Civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society". Encyclopedia Britannica, Student and Home Digital Edition, 2009. "culture", (Leslie A. White).

المحور الأوّل

الاستشراق: الفرضيّات والمسلّمات

١ ـ الإطار المرجعي للرؤى والمفاهيم

تنوّعت تعريفات الاستشراق انطلاقاً من تنوّع المقاربات التي درسته ومن مناهج المدارس الّتي تناولته بالبحث والتّحليل. ولكنّ أغلب الدّراسات التي اطّلعنا عليها، وفي اللغات الغربيّة الأساسيّة الأربع: الفرنسية والأنقليزيّة والألمانيّة والإسبانيّة، بالإضافة إلى بعض الأعمال التّحليليّة والتّفكيكيّة الأكاديميّة العربيّة، تكاد تتّفق جميعها على أنّ «الاستشراق مصطلح مركّب complex ومضلّل». فهو رؤية Vision، ومنهج Method، وإيديولوجيا Ideology، ومؤسّسة Institution، وظاهرة Phenomenon حضاريّة. ويتطلّب نسق التّحليل تفكيك جملة هذه المصطلحات لفهمها وتفهّمها وإدراك كيفيّة اشتغالها منفردة أو مركّبة أو متعاضدة.

الاستشراق بصفته كلاًّ مركّباً:

استَعَرْتُ هذا المصطلح من الأنثروبولوجي الأمريكي المتجدّد تأثيره إدوارد تيلر Edward B. Tylor في كتابه «الثقافة

ادّعاءاته. وهذا بالضبط ما يجعلنا ننظر في الخصائص الواسمة له والمميّزة له عن غيره من الخطابات، باعتباره خطاباً «أو إنشاء، لكنه خطاب لا يعكس حقائق أو وقائع، بل يصور تمثلات أو ألواناً من التمثيل حيث تختفي القوّة والمؤسسة والمصلحة. إنّه خلق جديد للآخر، أو إعادة إنتاج له على صعيد التصوّر والتّمثيل، مما يجعل من الاستشراق «موضوع معرفة»، بينما يظل موضوعه الذي هو «الشرق» موضوع واقع لا تربطه به صلة تطابق أو انعكاس»[1]. ونحن نتّفق مع سالم يفوت في هذا التحديد الدّقيق باعتبار الاستشراق فنّاً لتمثّل الآخر وصناعته صناعة فكريّة مضلّلة.

الاستشراق بصفته رؤية مخصوصة:

بمعنى أنّه مشغل يستبطن رؤية معيّنة للكون والوجود والمصير تختزل الذّات الباحثة وتجعلها موجّهاً لموضوع البحث ومنطلقاته وأسسه ونتائجه انطلاقاً من تلك الرّؤية. وعدم الفصل بين الذّات الباحثة وموضوع البحث هو من أكبر المعوّقات أمام طموح الاستشراق نحو العلميّة والكونيّة. لذلك ظلّ الاستشراق «(المغرض» و«المنصف» ـ حسب التّصنيف العربي ـ كلاهما) رؤية حضاريّة مخصوصة، لظواهر مخصوصة، انطلاقاً من وجهة نظر مخصوصة، ولغايات مخصوصة أيضاً.

---

(١) سالم يفوت، حفريات الاستشراق: في نقد العقل الاستشراقي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٨٩م، ٨.

وكَوْنُ الاستشراق «رؤية مخصوصة»، لا يتناقض مع كونه «كلّاً مركّباً»، بل إنّه في أثناء عمليّة التّفصيل والتّحليل يتم إخضاع هذا «الكلّ المركّب» المدروس، طوعاً أو قسراً، ليصير مقوّماً من مقوّمات الرّؤية المخصوصة. وانطلاقاً من هذا الفهم تصير كلّ مكوّنات هذا الكلّ المركّب: من اعتقاد وتشريع، من تعبّد ومعاملات، من لغة وأدب، من تاريخ وفن، من فكر وعلم، من ماديّ ورمزيّ، مجرّد معبّر عن تلك الرّؤية المخصوصة التي ينطلق منها المستشرق ويطوّع لها النّتائج (التمشّي الاستدلالي)، أو يصل إليها ويطوّع لها المنطلقات (التّمشّي الاستقرائي).

الاستشراق بصفته منهجاً:

والاستشراق منهج، بالخلف، أو هو **المنهج الذي لا منهج له**، بمعنى أنّه المشغل الوحيد، تقريباً، الذي لم يسع إلى بناء منهج علميّ مخصوص ودقيق وواضح الحدود والمعالم، يتميّز عن غيره من مناهج العلوم الإنسانيّة المعروفة، بل إنّه حتّى وإن استعان ببعض مناهج العلوم الإنسانيّة الأخرى فإنّه لم يتقيّد بصرامتها العلميّة من جهة، وقد أخضعها للانتقاء والاصطفاء من جهة أخرى، فأخذ ما لاءم الأسس والمنطلقات والرّؤى التي ينطلق منها وترك ما قد يخالفها أو يتعارض معها أو ينقضها.

وهذا التوجّه بيّن في بحوث استشراقيّة كثيرة تتميّز بغياب شبه كليّ لأيّ منهج تحليليّ حتّى غدت أقرب إلى الدّراسات الثّقافيّة Cultural Studies التي لا تتميّز بأيّ ضابط منهجيّ. وإذا

نظرنا إلى الفكر الألماني مثالاً في هذا المجال، فإنّنا نجد ما كتبه ماكس فيبر Max Weber، بخصوص الفكر الإسلامي، في كتابه «الاقتصاد والمجتمع Wirtschaft und Geselschaft» أعمق بكثير مما كتبه يوسف فن آس Josef Van Ess في كتابه «العقيدة والمجتمع Theologie und Geselschaft» رغم أنّ كتاب ماكس فيبر لم يكن مخصّصاً للفكر الإسلامي فقط، أمّا كتاب يوسف فن آس فإنّه موسوعة متخصّصة في الفكر الإسلامي تحديداً. الفرق بينهما إذا هو أنّ فيبر اختار منهجاً سوسيولوجياً والتزم به؛ لأنّه كان من الأعلام المؤسّسين له، وطبّق أسسه ومبادئه وضوابطه بكلّ دقّة وصرامة علميّة ومنهجيّة، فأدّى تحليله إلى نتائج عميقة.

أمّا فن آس فإنّه لم يلتزم بمنهج محدّد ومضبوط بل كان تحليله أشبه بالتّداعيات المسترسلة. ولذلك فرغم موسوعيّة معارفه شموليّتها وتنوّعها فإنّه لم يتوصّل إلى نتائجَ نسقيّةٍ مُبرهَنٍ عليها برهنةً علميّةً صارمة وتقدّم إضافة دقيقة وفعّالة للدّراسات الإنسانيّة للفكر الإسلامي. ولذلك بدا لنا، بعد قراءات معمّقة أنّ الاستشراق، وخدمة لغاياته الحضاريّة المخصوصة والمعروفة، قد استعمل تمشّيين اثنين فقط يتلاءمان مع منطلقاته ومصادراته وهما،

- التمشّي الاستدلالي La Démarche Déductive: وهو أن ينطلق المستشرق من فكرة مسلّم بها سلفاً، باعتبارها مصادرة Postulate: يصادر الفكر على صحّتها، ثمّ يسعى ليطوّع متن البحث كلّه من أجل الاستدلال على صحّة تلك المصادرة والبرهنة على علميّتها.

ـ التمشّي الاستقرائي La Démarche Inductive وهو أن يستقرئ المستشرق الظواهر والمعطيات من أجل الوصول إلى نتائج معروفة ومحدّدة فيطوّع المنطلقات للوصول إلى تلك النتائج المراد الوصول إليها.

ومبادئ الابستيمولوجيا وفلسفة العلوم تقتضيان التّمييز بين مصطلح «منهج Methodologie» ومصطلح «التمشي Démarche»، أو الطّريقة، حتى يتبيّن القارئ الفرق بين ما أثبتناه هنا من كون الاستشراق ذا تمشّيين أو طريقتين: استدلالية واستقرائية، وما قلناه سابقاً من كونه بقي بدون منهج مخصوص، قياساً على المناهج المؤسّسة في العلوم الإنسانيّة، كالمنهج السوسيولوجي والانثروبولوجي وغيرهما. ولا تعارض بين الفكرتين.

الاستشراق بصفته إيديولوجيا:

الاستشراق إيديولوجيا تقود النتائج وتوجّهها. ويمكّننا التّحليل النّقدي للخطاب Critical Discourse Analysis من نتائج مهمّة في هذا السّياق أكّدها الفكر الغربيّ نفسه. فقد برهن النّقد ما بعد البنيوي Post-structuralist Criticism وحفريّات المعرفة الفوكولتيّة أنّه لا توجد معرفة موضوعيّة ثابتة ومطلقة سواء في العلوم الإنسانيّة بصفة عامّة أو في الأبحاث الاستشراقيّة بصفة خاصّة. توجد فقط اختيارات مرتهنة بالظّروف الذّاتيّة والموضوعيّة للواقع ولمنتج الخطاب الاستشراقي. يقول ريمان زلدن معلّقاً على الوهم الذي ادّعته الحداثة الغربيّة حول ادّعائها الوصول إلى

المعرفة الموضوعيّة في العلوم الإنسانيّة، وفق وجهة النّظر الفوكولتيّة: «لا يمكننا الحديث عن أيّة حقيقة مطلقة أو معرفة موضوعيّة. فالنّاس لا يعتبرون فكرة فلسفيّة ما أو نظريّة علميّة صحيحة إلّا إذا وافقت وصف الحقيقة كما سطّرته السّلط المعرفيّة أو السّياسيّة في عصرها، أو بواسطة أعضاء النّخبة الحاكمة أو منظّري المعرفة المهيمنين»[١].

وينطبق هذا الفهم على الخطاب الاستشراقي ذاته. فهو خطاب مرتهن بالسّلط الّتي تحدّده وتدعمه وتنشر نتائجه وتعتمد عليها في غزو العالم. هو، إذا، خطاب يعكس سلطا متشعّبة ومعقّدة، بما أنّ كلّ التّعبيرات البشريّة هي «إرادات سلطة». وقد بيّنت النّظريّات المعاصرة في التّحليل النّقدي للخطاب أنّ اللّغة ليست سوى إيديولوجيا باعتبار الأيديولوجيا المباشرة أو الرّمزيّة[٢] «نظاماً من الأفكار المنظّمة وفق زاوية نظر معيّنة»[٣].

فصار للخطاب وجود اجتماعيّ مرتبط ارتباطاً كاملاً بمنتجه ولكنّه قد يكون منفصلاً عن متبنّيه في سياق اجتماعيّ آخر. وذهب نورمان فاركلاف Fairclough، استناداً إلى الإرث الفولكولتي في

(١) We cannot speak of any absolute truths or of objective knowledge. People recognize a particular piece of philosophy or scientific theory as 'true' only if it fits the descriptions of truth laid down by the intellectual or political authorities of the day, by the members of the ruling elite, or by the prevailing ideologues of knowledge. Raman Selden, A Reader Guide to Contemporary Literary Theory (Harvard: Harvard niversity Press, 1986), 98.

(٢) P. Bourdieu, Language and Symbolic Power, Trans. G. Raymond and M. Adamson (Harvard: Harvard University Press, 1991), 39.

(٣) R. Hodge and G. Kress, Language as Ideology (London: Routledge, 1993).

تحديد دور الخطاب في تأسيس الذّات الاجتماعيّة[1]، إلى أنّ الخطاب يحدّد شكل النّظام الاجتماعي. ولا يجوز تحليل الخطاب اللّغوي حسب روبارت بوقرند Beaugrande خارج السّياقات السّلوكيّة الضّمنيّة للبشر[2]. وينطبق ذلك كلّه على مختلف المناهج التّحليليّة في العلوم الإنسانيّة، ولكنّه ينطبق أيضاً على الدّراسات الاستشراقيّة، سواء كانت استدلاليّة أو استقرائيّة.

الاستشراق بصفته مؤسّسة:

والاستشراق مؤسّسة لأنه تحوّل في فترة تاريخيّة معيّنة، من دراسات تابعة إلى المؤسّسة الاستعماريّة، إلى مؤسّسة في حدّ ذاته تسيّر كلّ أنواع المؤسّسات الاستعماريّة الأخرى. وامتلكَتْ المصادر التّمويليّة والأدوات التّحليليّة والأجهزة التّنفيذيّة، وأذرعاً نافذة ومؤثّرة داخل أجهزة الدّولة التّشريعيّة والتّنفيذيّة. حتى إنّ جنرالات الحرب أو مسيّري الاقتصاد أو رجال السّياسة أو أعضاء البرلمان لا يمكن أن يتّخذوا أيّ قرار دون استشارة المستشرقين المختصّين.

وقد صاحب انتشار الاستعمار في العالم الحديث منذ القرن السابع عشر تشكيل جمعيّات دراسيّة غربيّة لتلك المجتمعات التي يجري استعمارها تباعاً. وما لبثت تلك الجمعيّات أن ارتبطت

(١) S. Mills, Discourse (London: Routledge, 1999), 150.

(٢) R. de Beaugrande, "Discourse Analysis and Literary Theory: Closing the Gap", Journal of Advanced Composition 13 (1993): 323-448. R. de Beaugrande and W. Dressler, Introduction to Text Linguistics (London: Longman, 1981).

بالكنيسة من جهة وبالقصر من جهة ثانية ثم بالبرلمانات من جهة ثالثة وحصلت على تمويلات ضخمة، بل رُصدت لها ميزانيّات عظيمة جدّاً حتى يُصاحب المشروع الاستعماري مشروع ثقافيّ وديني.

وهكذا فإلى حدود بداية القرن السابع عشر تقريباً، كانت المسيحية منحصرة في أوروبا فقط. ولكن في ما يقارب قرناً ونصف من الاستعمار انتشرت المسيحيّة في أفريقيا وآسيا وأمريكا بشكل كبير، وتمّ تنصير شعوب كاملة بطريقة سريعة جدّاً. وقد أتيح كلّ ذلك بفضل جهود المستشرقين وما وفّروه من دراسات دقيقة ومعمّقة عن المجتمعات التي درسوها في المرحلة الأولى من مراحل الاستشراق وهي التي سمّيتها «مرحلة الاستشراق الاستكشافي».

والسؤال الذي يُطرح هنا، والذي سأظلّ أطرحه على كلّ الدارسين العرب الذين ما فتئوا يقسمون الاستشراق إلى «استشراق منصف» و«استشراق مغرض ومزيّف» هو: هل يمكن للاستشراق أن يحقّق كلّ هذه النّجاحات في نشر اللغات الغربيّة والدّيانة المسيحيّة بين شعوب العالم في فترة وجيزة إذا كان يكتب دراسات مغرضة ومشوّهة ومزيّفة عن تلك الشعوب التي كان يدرسها؟

الاستشراق بصفته ظاهرة:

والاستشراق ظاهرة حضاريّة ميّزت الفكر الغربيّ تحديداً؛ لأنّنا لا نكاد نعثر له على مثيل عند بقيّة الأمم والشّعوب وفي

الثّقافات الأخرى. قد يُشبهه أدب الرّحلة الّذي برع فيه العرب المسلمون في العصور الوسطى ولكن لكلّ منهما مميّزاته وأسسه وغاياته.

فهو ظاهرة حضاريّة مركّبة ومعقّدة وفريدة تصلح مناهج الظّواهريّة لتحليلها بدقّة وعمق فكريّين وفلسفيّين. ويمكّن تحليلها في ضوء هذه المناهج من نتائج مبهرة ومؤثّرة. وقد أجاد إدوارد سعيد تحديد جملة هذه المميّزات حينما فصلها عن الأفهام المتهافتة والقاصرة والتّجزيئيّة والمحدودة فقال: «ليس الاستشراق مجرّد موضوع أو مجال سياسي يتجلى بصورة سلبية في الثّقافة أو البحث العلمي أو المؤسّسات، وليس أيضاً مجموعة كبيرة غير مترابطة من النّصوص المكتوبة عن الشّرق، بل وليس تمثيلاً وتعبيراً عن مؤامرة إمبريالية «غربية» دنيئة تهدف إلى إخضاع العالم «الشّرقي». إنّه الوعي الجغرافي السياسي المبثوث في النّصوص العلميّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والتاريخية واللّغويّة، وهو تطوير تفصيلي ليس فقط للتمييز الجغرافي الأساسي... بل أيضاً لسلسلة كاملة من المصالح التي يستعين في تحقيقها والحفاظ عليها بشتى الوسائل مثل نتائج البحوث العلمية، وإعادة البناء اللغوي القديم، والتحليل النفسي، ووصف ظواهر الطبيعة والمجتمعات، وهو في ذاته إرادة معيّنة ونيّة معيّنة»[١].

---

(١) إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربيّة للشرق، تع. محمد عناني، القاهرة، رؤية للنشر والتّوزيع، ٢٠٠٨م، ٥٨.

ولكن أغلب ما نراه في السّياق الثّقافيّ العربيّ المعاصر حول هذه الظاهرة المركّبة والمعقّدة، وأغلب ما ندرّسه لطلبتنا عن الاستشراق من كتب تجاريّة رخيصة ومبتذلة سمتها الأساسيّة الاجترار والتّكرار، يكاد يقتصر على تعريف المصطلح لغةً واصطلاحاً بتلك العبارة الرّتيبة «يُطلق ويُراد به» وتقديم نماذج من المستشرقين ونماذج من كتاباتهم ثمّ تصنيفهم إلى مستشرقين مغرضين أو مستشرقين منصفين.

فهل ينفع هذا التّمشّي المنهجي، المعتمد في عدد من الجامعات العربيّة، للأسف، في تفكيك الظّاهرة الاستشراقيّة وتحليلها وطرح الأسلة الفكريّة العميقة عن نجاحاتها وإخفاقاتها، عن مناهجها وآليّاتها، عن نتائجها ومصادراتها؟

وكيف نستطيع الإجابة بشكل أكاديميّ مقنع لكلّ قارئ مهما كانت لغته وثقافته ودينه وانتماؤه الجغرافي والسياسي العالمي عن سؤال إدوارد سعيد في هذا السّياق، حينما يعتبر الاستشراق ظاهرة ويتساءل «**كيف نعالج ظاهرة الاستشراق، وهي ظاهرة ثقافيّة وتاريخيّة، باعتبارها ضربا من الجهد البشري المتعمّد ـ لا من التّسلسل المنطقي وغير المشروط للأحداث ـ وبكلّ تعقيدها التاريخي وتفاصيلها وأهمّيتها دون أن تغفل عيوننا، في الوقت نفسه، عن التّحالف القائم بين العمل الثّقافي، والاتّجاهات السّياسيّة، والدّولة، وحقائق السّيطرة المحدّدة؟**»[1].

---

(١) إدوارد سعيد، الاستشراق، ٦٢.

ونشير في هذا المقام إلى أنّ سالم يفوت قد ذهب في «حفريات الاستشراق» إلى مسار مماثل، ولكنّه لم يفصّله تفصيلاً نسقيّاً مترابطاً، انسجاماً مع توجّهه البحثي العام. وقد استفدنا من رؤيته ومن استناده إلى مقوّمات مدارس التّفكيك واتّجاهات نقد الخطاب المعاصر، دون أن تكون لنا ذات المنطلقات أو التوجّهات.

يقول يفوت: «**سنطرح الاستشراق كقضية ابيستيمولوجية؛ كأسلوب منهجي في معالجة بعض المسائل التاريخية والحضارية والثقافية يستند إلى تمركز على الذات وإلى منظومة قيم تكرّس هيمنة ذات الباحث وهيمنة منظوره الحضاري والعرقي**، وسنفعل ذلك انطلاقا من الثورة الجديدة التي عرفها التاريخ. فتفكيك آليات الهيمنة المركزية الأوروبية، والتي تسند الاستشراق، يقتضي التحليل الابستيمولوجي للتاريخ، ونقد أساس العلم التاريخي، من خلال نقد بعض المفاهيم، خصوصاً تلك التي يتم نقلها وإسقاطها تأكيد لوحدة التاريخ ووحدة مراحله وأطواره، وتجانس اتجاهه من الماضي إلى المستقبل»[(١)].

واستفدنا منه أيضاً في تقسيم البحث إلى ثلاثة محاور تطبيقية، يهتم الأوّل بالدراسات القرآنية، ويهتم الثاني بالعلاقة بين الإسلام والسلام في التّصور الأكاديمي الأنقلوساكسوني، ويهتمّ الثالث بصورة الإسلام في المنتج الصّحفي والإعلامي

---

(١) سالم يفوت، حفريات الاستشراق، ٦.

الفرنكفوني. وفي كلّ تلك التوجّهات رسم لصورة الإسلام، والمسلمين والعرب ومقوّمات هويّتهم وثقافتهم في الفكر الغربي؛ لأنّ «التعريج على الاستشراق، يعني»، عندي، كما عند سالم يفوت، «من بين ما يعنيه، تحليل صورة الآخر، الإسلام، العرب، سائر الشعوب الأخرى غير الأوروبية، في أوروبا أو الغرب، تفكيك الرؤية التي كوّنها الغرب لنفسه وللآخر أو الآخرين، على الأصحّ.

ويعني هذا أنّنا أمام «معرفة غربية أمست الحاجة تدعو إلى نقد أسسها، ومراجعة تلك الأسس»، ذلك أنّ كلّ معرفة تتناول المجتمع الإنساني، خلافاً لتلك التي تتناول العالم الطبيعي، هي معرفة تاريخية، لهذا فهي تقوم على الأحكام والتفسير. ومعنى ذلك أن الحقائق تستمد أهميتها مما يسبغه التفسير عليها. والتفاسير تعتمد اعتماداً كبيراً على من يقوم بها، وعلى من يخاطبهم المفسر، وعلى ما ينشده هدفا لتفسيره، وعلى اللحظة التاريخية التي يتم التفسير إبانها»[١].

---

(١) نفسه، ٧.

٢ ـ القصور العربي في التعريف والتصنيف

يحتاج تعريف الاستشراق تعريفاً دقيقاً وشاملاً وموضوعيّاً إلى جملة من الضّوابط المفهوميّة والمنهجيّة الّتي قد يُحدث سوء فهمها أو سوء الاعتماد عليها سوء تحليل للظّاهرة الاستشراقيّة بصفة عامّة، ولذلك فإنّنا سنعتمد على تمشّ استفهاميّ بدل التمشّي الذي يقدّم إجابات جاهزة.

في التعريف اللغويّ والاصطلاحيّ:

أوّل ما يصادف الباحث في هذا المصطلح في كثير من المصنّفات العربيّة هو تعريف المصطلح لغويّاً ومفهوميّاً. وقلّ من الباحثين العرب من انتبه إلى أنّ المصطلح في أصوله العامّة ليس عربيّاً، وأنّ مصطلح الاستشراق ما هو سوى تعريب لمصطلح Orientalism. ولذلك فإنّه حتى لو أمكن ترجمة المصطلح بمرادف عربيّ فإنّ المفهوم يظلّ مستعصياً على الضبط. فالباحث في هذا المستوى يجب أن لا ينسى أنّه يعرّف ظاهرة حضاريّة غربيّة ذات مفهوم غربيّ بما يمثلها في اللسان العربيّ.

وأوّل ما يدركه الباحث أن الصيغة الصرفيّة لمصدر «استفعل» التي تنتج «استفعال»: استشرق استشراق لا ترادف المعنى الغربيّ لمصطلح Orientslism بأيّة حال من الأحوال.

فقد ظهرت كلمة Orient في الأنقليزية في أواخر العصور الوسطى بعد أن استعارتها من اللغة الفرنسيّة القديمة، وهي ذات أصل لاتيني مشتقّ من oriri، وتعني: «الشروق أو الشرق». أما كلمة Orientalism فقد ظهرت في الأنقليزية سنة ١٧٦٩م، وتعني: «أيّ شيء له صلة بآسيا والآسيويّين»، وتعني أيضاً: «دراسة اللغات والآداب الآسيويّة». وقد عرّف الفرنسي إميل ليتري Emile Littré سنة ١٨٧٦م الاستشراق بأنّه «جملة المعارف والأفكار الفلسفية وعادات الشعوب الشرقيّة».

أما أصل الكلمة العربيّة فمشتقّ من «استفعل» وأقرب معانيها إلى ما نحن بصدده تفيد الصيرورة والتحوّل من قبيل «استنوق الجمل؛ أي: صار كالناقة واستحجر الطين؛ أي: صار كالحجر» ومن هنا «استشرق الرّجل؛ أي: صار شرقيّاً»، فهل أدّت الصّيغة الصّرفيّة العربيّة المعنى الّذي يدلّ عليه المصطلح فعلاً؟ وما جدوى التّحديد اللغوي لمصلح الاستشراق حينذاك؟

يبدو تعريف المصطلح لغويّاً ومفهوميّاً مستعصياً للوهلة الأولى. فلم يبق سوى التعريف الماهوي أو التكويني أو الوظيفي. وهذا ما يهمله أغلب الباحثين ويتّجهون مباشرة إلى التعريف اللغوي والاصطلاحي للمفهوم ويعودون إلى معاجم اللغة التي حدّدت أصل اللفظ في صيغته العربيّة التي غالباً ما لا تستحضر المفهوم الذي يستوعبه المصطلح في سياقه الحضاريّ الغربي الذي ظهر فيه؛ لأنّ الاستشراق منتج غربيّ أوّلاً وبالأساس، وما اللّفظ العربي سوى تعريب للمصطلح دون

المفهوم الذي يظلّ غائماً: خاصّة أنّ كثيراً من تلك البحوث لا تنظر في الإطار النقديّ للخطاب والعلاقات العضويّة والبنيويّة والتّركيبيّة وحتّى السّلطويّة التي تؤسّسه وتسيّره في الآن ذاته في أنظمته اللفظيّة والرّمزيّة الظاهرة والخفيّة.

حتّى إنّ الاستشراق ليبدو في كثير من الدّراسات العربيّة نوعاً من الخطاب المفكّك المائع المتهافت الّذي يشبه خرافات العجائز أو هذيان الصّبيان: خطاب يسهل تصنيفه وتفكيكه وتفنيده بكلّ بساطة وسهولة ويسر.

والسّؤال المطروح هنا هو: إذا كان الخطاب الاستشراقيّ فعلاً بهذه الكيفيّة من الميوعة المنهجيّة والتّهافت الفكريّ والاضطراب في النتائج، كما يظهر ذلك في كثير من البحوث العربيّة، فمن أين اكتسب تلك القوّة التّأثيريّة؟ وكيف استطاع أن يؤثّر في ثقافات مختلفة وشعوب متنوّعة؟ وإذا كان لا يعرض إلا التّشويه والتّضليل والتّزييف فكيف استطاعت المؤسّسة الاستعماريّة، بالاعتماد عليه، أن تعرف أنماط عيش الشعوب المستعمرة وكيفيّات تفكيرهم ومكوّناتهم الثّقافيّة نفسيّاً واجتماعيّاً ودينيّاً وسياسيّاً، واستطاعت أن تتحكّم فيهم، ولا تزال إلى اليوم بأشكال ظاهرة وأخرى مقنّعة وأخرى خفيّة لن تُكشف إلّا بعد عقود؟

في الخلط بين الدراسات الاستشراقية والدراسات الشرقية:

ولإدراك البعد المنهجيّ والفكريّ العميق للمنتَج الاستشراقي يجب التّمييز بين مصطلحين يتداخلان في أذهان كثير من الباحثين

العرب المحدثين والمعاصرين، فضلاً عن الطلاب الجامعيين أو النّاس العاديين وهما الدّراسات الاستشراقيّة Orientalist Studies والدّراسات الشّرقيّة Oriental Studies.

فالدّراسات الشّرقيّة تمثّل مشغلاً أكاديميّاً حُدّد اسمها انطلاقاً من مادّة دراستها فقط دون أن ترتبط وجوباً ارتباطاً آليّاً بذات الأيديولوجيا الصّريحة أو الضّمنيّة الّتي حكمت الدّراسات الاستشراقيّة. وبما أنّها مشغل أكاديميّ فإنّنا نجد في أغلب الجامعات العالميّة قسماً يسمّى: «قسم الدّراسات الشّرقيّة Department of Oriental Studies» ويسمّى في بعض الجامعات «قسم الدّراسات الشّرقيّة والعربيّة» أو «قسم الدّراسات الشّرقيّة والإسلاميّة». وتتّسم الأبحاث الأكاديميّة المنتجة في هذه الأقسام بقدر معقول من الموضوعية والدّقّة والشّمول، وإن كانت بعض النّتائج تُكيَّف حسب الإيديولوجيا الصّريحة أو الضّمنيّة الّتي تحكم الباحث وتوجّه اختياراته ونظرته إلى القضايا والإشكاليّات الّتي يدرسها.

أمّا **الدّراسات الاستشراقيّة** Orientalist Studies فهي دراسات كُتبت بصفة فرديّة أو في إطار مؤسّسات عاضدة وحكمتها أيديولوجيا نفعيّة سواء كانت صريحة أو ضمنيّة وارتبطت بالاستعمار المباشر وغير المباشر وبالمصالح الغربيّة الماديّة والثّقافيّة والفكريّة، ولذلك فإنّ الاستشراق منتج استعماريّ أساساً مهما ادّعى العلميّة أو الموضوعيّة أو الحياد.

ويتصوّر كثير من الباحثين أنّ أيّة دراسة أعدّها غربيّ عن الشّرق أو عن الإسلام تعتبر، مفهوميّاً ومنهجيّاً، دراسة استشراقيّة، بقطع النّظر عن منهجها ومضمونها والغايات التي تحدّدها، بل إنّ بعض الباحثين العرب المعاصرين يخلطون بين الدّراسات الشّرقيّة والدّراسات الاستشراقيّة ويربطون الاثنين بقوى التّغريب حتى صار عندهم أيّ بحث مكتوب بلغة غربيّة لمؤلّف غربيّ الاسم مدعاة للريبة، ومدعاة إلى إصدار أحكام معياريّة تنفيريّة باتّة دون تمحيص ولا تمييز قد يؤدّيان في بعض الأحيان إلى انتماء ذلك الكاتب الغربيّ الاسم إلى الإسلام.

في اختزال الدراسات الاستشراقية:

وتعرف الدّراسات العربيّة للفكر الاستشراقي اختزالاً مخلّاً لأسباب بعضها واع وكثير منها غير واع. فكثير من الباحثين العرب:

- إمّا أنّهم يعتبرون الاستشراق ذا لون واحد كلّه لا تمايز في منطلقاته وأسسه ومقوّماته ونتائجه، دون الإشارة إلى أيّ ضوابط منهجية أو مراحل تاريخية.
- وإمّا يقسّمون الأبحاث الاستشراقيّة تقسيماً معياريّاً غير علميّ وغير دقيق إلى «استشراق مُنصف» و«استشراق مغرض» أو «تشويهي».

وهذا اختزال غير علميّ ومخلّ بالبحث الأكاديمي؛ لأنّه صيغ بناء على جهل كبير بما أُنتج في أوروبا عن الحضارة العربيّة

الإسلاميّة طيلة خمسة قرون من الزّمان وفي لغاتها الأساسيّة الأربع: الفرنسيّة والأنقليزيّة والألمانيّة والإسبانيّة.

وأغلب الذين كتبوا عن الاستشراق بصفته تحدياً من تحديات الثقافة الإسلامية من غير المختصّين اختصاصاً دقيقاً في هذا المشغل في الكتب التّجاريّة التي درست الثقافة الإسلاميّة وتحدّياتها، ينتمون إلى هذا الصّنف، وتعجّ كتاباتهم بهذا النّوع من الاختزال المخلّ. وكثير من تلك الكتب اعتمدت في المقرّرات الدّراسيّة في عدد من الجامعات العربيّة.

ولكنّنا نجد أيضاً بعض الدّراسات العربيّة التي رصدت عدداً من المميزات الإيجابيّة للدّرس الاستشراقي للحضارة العربيّة الإسلاميّة. فقد ذهب يوسف أسعد داغر مثلاً إلى تحديد ثمانية عناصر إيجابيّة في الدّراسات الاستشراقيّة، ذكرها محمد فيومي ومنها: دراسة الحضارات القديمة، وتجميع المخطوطات العربية في المكتبات الأوروبية، وإنشاء لوائح بالمخطوطات، ونشر مؤلفات عديدة مهمة، وإلقاء درس منهجيّ على العلماء الشرقيين، وتنظيم مؤتمرات الاستشراق، وكتابة بعض الدراسات التي كثيراً ما تكون ناقصة ومغلوطة من الناحية اللغوية ولكنها متماسكة ودقيقة من حيث المنهج[١].

وسنورد أمثلة عن الدّراسات العربيّة المختزلة للدرس

---

(١) محمد فيومي، الاستشراق في ميزان الفكر الاسلامي، القاهرة، وزارة الأوقاف، سلسلة قضايا إسلامية ٣، ١٩٩٤م، ٢٣ ـ ٢٤.

الاستشراقيّ وسنقتصر في هذه الأمثلة الّتي سندرسها في هذا السّياق على تعريفات الاستشراق في نماذج مختارة من كتب بعض الباحثين المعتمدة في المقررات الدّراسية في بعض الجامعات العربيّة؛ لأنّ من عرّف ظاهرة ما بشكل خاطئ أو بشكل جزئيّ سيكون تمثّله لتلك الظّاهرة جزئيّاً أو خاطئاً، ومن ثمّ فهمه وتحليله لها واستنتاجاته منها جزئيّة أو خاطئة وجوباً.

قصور التعريف:

من نماذج القصور في التّعريف ما ذكره محمّد عبد الله حياني عن الاستشراق بأنّه «دراسة علوم الشّرق في بلاد الغرب للتّمكّن من صياغة الشّبهات ضد الإسلام ولغته بالأسلوب المناسب»[1]. وجعل مهمّة الاستشراق «إتقان صياغة الشّبهات حول الإسلام ومصادره ولغته العربيّة»[2].

فهل ترجم الغرب العلوم العربيّة بداية من القرن الميلاديّ العاشر تقريباً في مدرسة طليطلة لغاية صياغة الشّبهات ضدّ الإسلام فقط؟ وإذا كان هذا مطمحهم فلماذا يترجمون كتب الطب والهندسة والكيمياء والبصريات والفلك والفلسفة، ويعزفون عن ترجمة كتب الفقه والتّفسير والعقيدة وهي بالإسلام ألصق وعليه أدلّ؟

---

(١) محمد بن عبد الله حياني، مدخل إلى الثّقافة الإسلاميّة، الدمام، مطابع الابتكار، ٢٠٠٨م، ١٩٤.

(٢) نفسه، ١٩٤.

ثمّ هل الاستشراق محصور فقط في «الإسلام ولغته العربيّة» حتّى يصوغ المستشرقون الشّبهات ضدّه فقط؟ ماذا عن المستشرقين الّذين درسوا أديان الصّين والهند واليابان وكوريا: الكنفشيوسية والبوذية والزّينيّة والشّنتو؟ ألم يدرسوا هذه الأمم والأديان لكي يستفيدوا منها وينقلوا علومها ومعارفها إلى اللّغات الغربيّة؟

إنّ حصر هذا الباحث الاستشراق في «التمكن من صياغة الشّبهات ضدّ الإسلام ولغته» هو اختزال غير علميّ وغير دقيق ويفتقد إلى الدّقّة والموضوعيّة. صحيح أنّ بعض المستشرقين قد كتبوا لهذه الغاية تحديداً، ولكنّ ذلك حدث في مرحلة الاستشراق الاستعماري فقط، حينما كان الاستشراق إيديولوجيا ومؤسّسة، ولا يمكن تعميم ذلك على تيّار حضاريّ غربيّ كامل عمره الآن يقرب من ألف سنة، بل علينا أن نفكّك الظّواهر ونحلّلها بشكل نسقي ومنهجيّ وعلميّ حتّى نتمكّن من فهمها بشكل معمّق ومدقّق.

ولكن عدم اطّلاع كثير من المؤلّفين العرب عمّا كتب عن الاستشراق، وعدم توسيعهم لمعارفهم هو الذي يجعل بحوثهم هزيلة وغير ذات فائدة للثقافة العربيّة. ولنقارن في هذا السّياق بين ما كتبه محمد حياني في تعريف الاستشراق سنة ٢٠٠٨م بما كتبه إدوارد سعيد قبله بثلاثين سنة تقريباً لندرك الفرق في مدى تقدّم المعارف والعلوم العربيّة. فالاستشراق عند حياني هو «دراسة علوم الشّرق في بلاد الغرب للتّمكّن من صياغة الشّبهات ضد الإسلام ولغته بالأسلوب المناسب».

بينما يقول إدوارد سعيد: «ليس الاستشراق مجرّد موضوع أو مجال سياسي يتجلى بصورة سلبية في الثّقافة أو البحث العلمي أو المؤسّسات، وليس أيضاً مجموعة كبيرة غير مترابطة من النّصوص المكتوبة عن الشّرق، بل وليس تمثيلاً وتعبيراً عن مؤامرة إمبريالية «غربية» دنيئة تهدف إلى إخضاع العالم «الشّرقي». لا بل إنّه الوعي الجغرافي السياسي المبثوث في النّصوص العلميّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والتاريخية واللّغويّة، وهو تطوير تفصيلي ليس فقط للتمييز الجغرافي الأساسي... بل أيضاً لسلسلة كاملة من المصالح التي يستعين في تحقيقها والحفاظ عليها بشتى الوسائل مثل نتائج البحوث العلمية، وإعادة البناء اللغوي القديم، والتحليل النفسي، ووصف ظواهر الطبيعة والمجتمعات، وهو في ذاته إرادة معيّنة ونيّة معيّنة»[١].

ولنترك للقارئ متعة المقارنة بين التّعريفين الفارق بينهما أكثر من ثلاثين سنة،،،،، ولنترك له متعة الاستنتاج أيضاً.

قصور التّحديد:

وهناك صنف ثان من المؤلّفات المهتمّة بالاستشراق إمّا أنّها تنقل التعريفات من الكتب المؤصّلة الّتي اهتمّت بالاستشراق بشكل معمّق ولا تضيف إليها أيّ جديد، أو أنّها تنقل من درجة ثانية، وربّما من درجة ثالثة. فتكون كل محتوياتها نقلاً عن نقل عن نقل.

(١) إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربيّة للشرق، ٥٨.

ومن أمثلة ذلك: كتاب «دراسات في الثّقافة الإسلاميّة» لأوصاف محمّد عبده[١]، وكتاب «دراسة في الثّقافة الإسلاميّة» لجمال نصار[٢].

يقول نصّار مثلاً: «ولا نعرف بالتّحديد من هو أوّل غربيّ عنى بدراسة أحوال الشّرق ولكن من المؤكّد أنّ بعض الرّهبان قصدوا الأندلس في إبّان عظمتها، وتثقّفوا في مدارسها وترجموا القرآن والكتب إلى لغاتهم، ومنهم من تتلمذ على علماء المسلمين»[٣].

ونقلت عنه أوصاف محمد عبده حرفيّاً تقريباً قائلة: «لا يُعرف بالضّبط من هو أوّل غربي عنى بالدّراسات الشّرقيّة، ولا في أيّ وقت كان ذلك، ولكن من المؤكّد أنّ بعض الرّهبان الغربيّين قصدوا الأندلس في إبّان عظمتها ومجدها وتثقّفوا في مدارسها، وترجموا القرآن والكتب العربيّة إلى لغاتهم وتتلمذوا على علماء المسلمين»[٤].

ولكنّ عبارة أوصاف عبده لا تقف عند كلمة «المسلمين» كما فعل نصّار، بل تضيف بعدها عبارة «في مختلف العلوم وبخاصّة في الفلسفة والطّبّ والرّياضيّات». وتضع هامشاً معلّقاً في آخر الكلام دون أن تستعمل الظفرين المستعملين في النّقل.

---

(١) أوصاف محمد عبده، دراسات في الثّقافة الإسلاميّة، الدمام، مكتبة المتنبي، ط ١، ٢٠٠٧م.

(٢) جمال نصار، دراسة في الثقافة الإسلاميّة، الدمام، مكتبة المتنبي، ط ٢، ٢٠٠٧م.

(٣) نفسه، ١١١.

(٤) أوصاف محمد عبده، دراسات في الثّقافة الإسلاميّة، ١٣٢.

وتحيل في الهامش إلى أحمد أمين في «فجر الإسلام»، وقاسم السامرائي في كتاب «الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية» وكتاب عمر الخطيب «لمحات في الثّقافة الإسلاميّة». وتحدّد الصّفحات دون أن تنسب الكلام إلى كاتب بعينه في عمل يفتقد إلى أبسط الضوابط المنهجيّة في النّقل وكتابة الهوامش[١].

وبالإضافة إلى النّقل الحرفي، على علّاته، وبأخطائه، فإنّ الباحثة قد غيّرت عبارة «عنى بدراسة أحوال الشّرق» الّتي وردت عند نصّار بعبارة: «عنى بالدّراسات الشّرقيّة»، حتى توهم القارئ باختلاف الصّياغتين، دون أن تدرك الفرق بين الاستشراق والدّراسات الشّرقيّة، وقد نبّهنا إليه في مفتتح الفصل، من جهة، ودون أن تكلّف نفسها حتّى عناء تصحيح سقم التّركيب عند نصّار. غاية ما قامت به هو قلب تاريخ أوّل مؤتمر عُقد للاستشراق. فقد كان عند نصّار سنة ١٨٧٣م بباريس، وصار عندها هي سنة ١٧٨٣م![٢].

وسبب هذا الاضطراب عند كليهما راجع إلى طرحهما سؤالا يتعلّق بضبط تاريخيّة تشكّل ظاهرة الاستشراق، دون أن

---

(١) نفسه، ١٣٢.

(٢) يذهب الباحث محمد إبراهيم فيومي، بالاعتماد على رأي المستشرق البريطاني أربري، إلى أنّ «أول استعمال لكلمة مستشرق ظهر سنة ١٦٣٠م حين أطلق على أحد أعضاء الكنيسة الشرقية أو اليونانية. وفي سنة ١٦٩١م استعمل أنطوني وود مصطلح «استشراقي نابه» لوصف صاموائيل كلارك». محمد إبراهيم فيومي، الاستشراق في ميزان الفكر الاسلامي، ١٠.

يعودا إلى أيّ مصدر استشراقيّ أصليّ في إحدى لغاته الغربيّة الأصليّة الكبرى: الفرنسيّة أو الأنقليزيّة أو الألمانيّة أو الاسبانيّة، ودون أن يعودا إلى الموسوعات الأكاديميّة العالميّة ذات القيمة الأكاديميّة العالية مثل موسوعة إينيفارساليس الفرنسيّة وموسوعة بريطانكا الأنقليزية مثلاً، ودون أن يدركا أنّ الظّواهر الثقافيّة والحضاريّة لا تُحدّد تحديداً سنويّاً.

هذا نموذج للنقل عن النّقل دون إثبات المصدر؛ أي: نقل أوصاف عبده عن جمال نصّار. ولكن أثبت البحث أنّ ما قامت به أوصاف عبده هو نقل عن نقل عن نقل. إذ أنّهما تغافلاً عن ذكر المصدر الأساسيّ الّذي نقل منه كلاهما: نصّار بشكل مقتضب، وعبده بشكل كامل وهو كتاب «الوجيز في الثّقافة الإسلاميّة» لهمام سعيد وصلاح الخالدي ومحمود حمودة[١].

فقد بيّنت المقارنة بين الكتب الثلاثة في مفرداتها وتراكيبها وأفكارها أنّ أوصاف عبده نقلت عن جمال نصار وجمال نصار نقل عن همام سعيد والخالدي وحمودة. ويظهر ذلك بشكل أوضح في مقارنة دوافع الاستشراق عند جمال نصار وعند همام سعيد وزملائه، فنصّار ينقل عنهم نقلاً شبه حرفيّ دون أيّة إضافة معرفيّة ذات بال.

---

(١) همام سعيد وصلاح الخالدي ومحمود حمودة، الوجيز في الثّقافة الإسلاميّة، عمان، دار الفكر، ط. ٤، ٢٠١٢م، .١٤٧ (الطبعة الأولى ٢٠٠١م) نُشرت قبل نشر كتاب نصار وكتاب عبده.

النقل الحرفي:

ومن أمثلة النقل الحرفي ما قامت به صاحبة كتاب «الثّقافة الإسلاميّة والتّحدّيات المعاصرة»، إذ نقلت تعريف الاستشراق حرفيّاً من «الموسوعة الميسّرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة»[1]. ورغم أنّها أثبتت المصدر في الهامش فإنّها لم تضع ما نقلته بين ظفرين وهذه مخالف لأصول البحث العلمي[2]. والسّبب في ذلك أنّ كلّ ما كتبته، تقريباً، منقول من مصادر مختلفة، بعضها صرّحت به والآخر مضمر. فلو وضعت كلّ منقول بين ظفرين لصارت أغلب صفحات كتابها نقلاً لا إضافة علميّة فيه. ويبيّن البحث أنّ أغلب هؤلاء الكتّاب كانوا عالة على مقال الاستشراق في «الموسوعة الميسّرة في الفرق والمذاهب المعاصرة»: اقتطع كلّ منهم جزءاً من هذا المقال حسب ما بدا له، دون أن يقدّموا له أيّة إضافة أو تحليل أو نقد.

وفي الوقت الّذي تُبنى فيه المعارف عند مختلف الأمم والشّعوب على التّراكم التّحليليّ والنّقديّ: كلّ باحث يضيف إلى من سبقه معرفة جديدة أو فكرة جديدة، فإنّ المعرفة العربيّة ما زالت قائمة على النّقل غير الأمين، أو على السّرقة العلميّة، أو على التّكرار والاجترار دون أيّة إضافة، أو على كلّ تلك الظّواهر

(١) مانع بن حماد الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الرياض، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ط. ٥، ٢٠٠٣م، ٦٨٧.

(٢) إيمان عبد المؤمن سعد الدّين، الثّقافة الإسلاميّة والتّحدّيات المعاصرة، الرياض، مكتبة الرّشد، ط ٢، ٢٠٠٦م، ١٨١.

مجتمعة. والغريب أنّ كلّ من ظهر عندهم ذلك من الحاصلين على شهادة الدّكتوراه، ومن الذين يؤلّفون كتباً تجاريّة (ما يسمّى بكتب المقرّرات) وهم يسعون إلى أن تُدرّس في الجامعات العربيّة في مقرّر الثقافة الإسلاميّة، دون أن تنضبط تلك الكتب بأيّ ضابط لا فكري ولا علمي ولا منهجي ولا أخلاقي في مستوى أمانة النّقل وطُرقه وكيفيّاته، ممّا يطرح سؤالاً جذريّاً عن المعرفة الأكاديميّة العربيّة المعاصرة تعلّماً وتعليماً.

٣ ـ مراحل الاستشراق بين التجانس والتغاير

هل الخطابات الاستشراقية خطابات واحدة موحّدة متجانسة لا تغاير بنيويّاً أو تركيبياً أو وظيفياً بينها؟

هل يجوز النظر إلى الاستشراق على أساس أنه جوهر واحد موحّد ثابت لا يخضع للزمنية والتاريخية، تماماً كما نظر الاستشراق إلى الشرق؟

هل توجد أيّ محدّدات تميز هذا الخطاب الاستشراقيّ عن ذاك؟

وما مشروعيّة التّقسيم الكلاسيكي إلى «استشراق منصف واستشراق مغرض»؟

التقسيم الأوّل:

عدّد الباحث محمد فيومي تقسيمات مراحل الاستشراق، وذكر تقسيماً أوّليّاً إلى ثلاثة مستويات:

- معتدل في رؤيته، وهو الجامعي الأكاديمي.
- يتوسّط بينهما...
- متطرف وهو الذين نبتوا في حضن الاستعمار.

واعتبر هذه القسمة «عقلية مقبولة غير أنّها خالية تماماً من الصّدق؛ لأن الخارج وهو الواقع لا يخضع لها، ولا تلقى قبولاً بين أوساط النقّاد للدّراسات الاستشراقية»[١]، ثمّ

---

(١) محمد فيومي، الاستشراق في ميزان الفكر الإسلامي، ٢٤ ـ ٢٥.

عدّد بعد ذلك تقسيم إدوارد سعيد وتقسيم ماكسيم رودنسون وغيرهما.

إن حديث محمّد فيومي عن تقسيم إدوارد سعيد غير دقيق؛ لأنّ التّحقيب لم يكن مشغلاً مباشراً لسعيد ولذلك أحال فيه على ثلاثة كتب أخرى. ولئن كان تجميعه للمادة العلميّة ووصفها مهما، فإنّه قد وقع في بعض الأخطاء المعرفيّة ومن ذلك وضعه لهذا العنوان الذي لا يُستفاد منه شيء وهو «مفكرو عصر النّهضة وتحرير معرفة الشّرق من رؤية الاستشراق الاستعماري»[1]، وإن كان مقصوده واضحاً وهو أن عصر النّهضة قد أنضج الدّراسات الاستشراقيّة بما شكلّه من علوم ومعارف خاصّة في العلوم الإنسانيّة، فإنّه قد أخطأ القصد؛ لأنّ العصر الاستعماريّ قد تشكّل بعد فترة النّهضة الأوروبية وليس قبلها أوّلاً، ولأنّ تشكّل ما سمّيته «الاستشراق الاستعماري»، كان بعد تحوّل أوروبا إلى قوّة استعماريّة، وتحوّلها إلى تلك الوضعيّة الحضاريّة العامة كان نتيجة مباشرة من نتائج تطوّر العلوم والمعارف الغربيّة في عصر النّهضة.

التّقسيم الثاني:

اعتبر عبد الله يوسف سهر محمد في كتابه «مؤسّسات الاستشراق والسّياسة الغربيّة تجاه العرب والمسلمين»[2] أنّ

(١) نفسه، ٤٤.

(٢) عبد الله يوسف سهر محمد، مؤسّسات الاستشراق والسّياسة الغربيّة تجاه العرب والمسلمين، أبو ظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، عدد ٥٧، ط ١، ٢٠٠١م.

«القراءة الغربيّة ـ الاستشراقيّة للتاريخ الإسلامي» تنقسم إلى ثلاث دوائر تاريخيّة.

ـ الأولى سمّاها «دائرة التّراكم العدائي المغلوط». وتبدأ هذه الفترة، حسب تقسيمه «منذ بزوغ الإسلام، مروراً بالفتوحات الكبرى وانتهاء بتضعضع قوّة الدّولة العثمانيّة في نهاية القرن السابع عشر»[1]. وقد اعتبر المؤلّف أنّ الغربيين كانوا في هذه الفترة يشعرون بخوف من المسلمين ومن ديانتهم، ولذلك عملوا على مقاومتها وتشويهها والتّحذير من خطرها بكلّ الطّرق والوسائل. وبيّن أنّ هذا التّصوّر قد اشترك فيه فلاسفة ومفكّرون كبار مثل طوما الأكويني وشكسبير ومنتسكيو وفولتار وغيرهم.

وبيّنت دراسته لهذه الفترة أنّ أهمّ هذه الأفكار «لم تعبّد الطّريق للاستعمار الغربي فحسب، بل أعطته مسوّغاً ووازعاً نفسيّاً وحضاريّاً وسياسيّاً وأخلاقيّاً»[2].

ولكنّ المؤلّف قد أدرج تحت هذه الدّائرة الأولى فترة تاريخيّة طويلة جدّاً من التاريخ الإسلامي تمتدّ على ما يقرب من ألف ومائتي سنة. وهي فترة لم تكن متجانسة فكريّاً ولا سياسيّاً ولا اجتماعيّاً لا في أوروبا ولا عند المسلمين. فالتاريخ الإسلامي في هذه الفترة يمكن تقسيمه إلى ثلاث مراحل كبرى، على الأقلّ، وهي فترة القوّة الممتدّة من القرن الهجريّ الأوّل إلى

---

(١) نفسه، ٨.

(٢) نفسه، ١٢.

القرن الهجريّ السّادس، وهو القرن الثاني عشر الميلادي. وقد تميّزت هذه الفترة بالتقدّم الفكريّ والحضاريّ والثّقافيّ الإسلامي، مقابل تخلّف وتشتّت كامل لأوروبا.

والفترة الثانية امتدّت من القرن الميلاديّ الثاني عشر إلى القرن الثامن عشر وهي فترة نقل العلوم والمعارف الإسلاميّة إلى اللاتينية أوّلاً وإلى بقية اللغات الغربيّة التي تشكّلت في تلك الفترة ثانيا وخاصّة الإيطالية والإسبانية والفرنسية والأنقليزية. أما الفترة الثالثة فقد امتدّت من بداية القرن التاسع عشر إلى أواسط القرن العشرين، وهي الفترة الاستعماريّة.

ولم تكن حال المسلين في هذه الفترات متجانسة، ولم تكن نظرة الغربيين إلى العرب والمسلمين بصفة عامّة نظرة واحدة موحّدة، وإلّا لما أقبلوا على نقل علومهم ومعارفهم وترجمتها بنهم وشراهة وهم متأكّدون أنّها رصيد علميّ وفكريّ متطوّر ومهم فكرياً وحضاريّاً.

إنّ تقسيم المؤلّف لهذه الدّائرة الأولى يحتوي على تجنّ كبير على الفكر العربي الإسلامي وعلى الفكر الغربيّ كليهما، ولا يمكن اعتباره تقسيماً أكاديميّاً جديّاً بأيّة حال من الأحوال.

الدائرة التاريخية الثانية: سمّاها «مرحلة الإرث الاستعماري». وقد بدأت هذه المرحلة، حسب تقديره، مع «إرهاصات انهيار الدّولة العثمانية وبروز دور محمد علي في مصر»[1].

---

(١) نفسه، ١٣.

حث أن هذه الفترة قصيرة مقارنة بسابقتها، وقرأ
اءة مغلوطة، إذ اعتبر أنّ الخلافة العثمانية قد تحالفت مع
يا وفرنسا للقضاء على جيوش محمد علي، ومن ثمّ على
إمكانية «قيام دولة إسلامية جديدة وقويّة تكون مصر قلبها النابض».
والحقيقة أنّ العكس هو الصحيح. فقد بيّنت دراسات كثيرة أنّ
القوى الاستعماريّة في تلك الفترة هي التي شجّعت محمّد علي
وسلّحته ودفعته إلى الانفصال عن سلطة الخلافة العثمانيّة، وكان
هذا مسعاها أيضاً في أماكن أخرى، قصد تفتيت الخلافة العثمانيّة
إلى كيانات صغيرة يسهل السّيطرة عليها واستعمارها بعد ذلك[١].

ولكنّ الباحث قد أجاد التّعبير عن مضمون الحركة الاستشراقيّة في هذه المرحلة ومدى انفصال مؤسّسيها عن الكنيسة من جهة وحملهم لرؤاها وأفكارها، بصفتها رؤى وأفكاراً حضاريّة عامّة، من جهة أخرى. يقول: «إن معظم الأدبيات في هذه الفترة قد قام بتأليفه مؤرّخون وأنثروبولوجيون وفلاسفة من ذوي التنشئة غير الكهنوتية... وعلى الرّغم من أنّ كثيراً من المستشرقين لم يتلقّ دراسة دينية فإنّه ظلّ يحمل انطباعات المدرسة الدّينيّة وأفكارها عن المسلمين وعن حتميّة الصّراع وبديهيّة التّناقض الحضاري معهم»[٢].

---

(١) مسعود ضاهر، النهضة اليابانية والنهضة العربية: تشابه المقدمات واختلاف النتائج، الكويت، عالم المعرفة ٢٥٢.

(٢) عبد الله يوسف سهر محمد، مؤسّسات الاستشراق والسّياسة الغربيّة تجاه العرب والمسلمين، ١٥.

الدائرة التاريخيّة الثالثة: وقد سمّاها «دائرة... والانطلاق نحو العالميّة».

وقد انطلق تحليله لهذه الدّائرة من حكم متسرّع وتعميم... تدعمه الدّراسات المتعمّقة للوقائع، وسيبيّن كتابنا هذا عكسه تماماً. يقول: «مع بزوغ فجر الدّولة الحديثة في العالم الإسلامي بعد سقوط الدّولة العثمانيّة وتكريس تبعيّتها شبه الكاملة للغرب، ضمر الهجوم الأوروبيّ على الدّيانة الإسلاميّة وعلى خاتم المرسلين محمد ﷺ»[1]. ومطالعة كتابنا هذا في كلّ النّماذج الّتي سنقدّمها تبيّن خطأ هذا التّصوّر خطأً كليّاً.

ورغم ذلك فإنّ خطأ التّقسيم لم يحجب حقيقة بعض التّقديرات الدّقيقة خاصّة فيما يتّصل بالمدرسة الاستشراقيّة الجديدة باعتبارها مواصلة للمدرسة التّقليديّة في أشكال الخطاب وطرق الفهم وكيفيّات التّحليل. يقول: «إنّ المدرسة الاستشراقيّة الجديدة وأتباعها لا يدعون إلى تبنّي القوالب التّصوّريّة البائدة التي روّج لها اللاهوتيّون في القرون الوسطى فحسب، بل يتمادون إلى أبعد من ذلك عبر التّشكيك بقدرة المسلمين على فهم دينهم»[2]. وهذا التّصوّر نجده كامناً في كتاب كريستوف لكسنبرغ محور هذا البحث.

التقسيم الثالث:

قسّم بنسالم حميش في كتابه «العرب والإسلام في مرايا

---

(١) نفسه، ٢١.

(٢) نفسه، ٣٢.

الاستشراق» الاستشراق إلى مراحل هي: العقد الاستعماري، والاستشراق التقليدي، والاستشراق المجدّد. وإن كان في ثبت المصطلحات بعض الرّجاحة فإنّ التقسيم يبدو مضطرباً ولا يخضع لأيّة رؤية منهجيّة متناسقة[1]. فلا فاصل منهجيّاً بين الاستشراق التّقليدي والاستشراق المجدّد من جهة، والعقد الاستعماري من جهة ثانية. تاريخيّاً: هل الاستشراق التّقليدي يقع قبل العقد الاستعماري أم بعده؟ ثمّ ألا نجد استشراقاً تقليديّ السّمات في كلّ المراحل، حتى في الاستشراق المدعوّ مجدّداً، أو الّذي يوهم بذلك على الأقلّ؟

وبعد استقراء جملة هذه التّقسيمات وبيان قصورها التّكوينيّ والوظيفي، نقترح تقسيماً رباعيّاً مرتبطاً بالأدوار الحضاريّة العامّة الّتي مرّ بها الفكر الإنسانيّ.

مراحل الاستشراق:

وبعد نظر متمعّن في تاريخ الاستشراق، بعيداً عن الاختزال المخلّ، وبعيداً عن ثنائيّة «الإنصاف والتّشويه»، وبعد قراءات دقيقة لكثير من الأعمال الاستشراقية، وبلغاتها الأصليّة، أرى أنّ الاستشراق قد مرّ بأربع مراحل مركزيّة تحدّدت معالمها انطلاقا من اعتماد مبادئ علم «تاريخ الأفكار History of Ideas»، وهي:

- الاستشراق الاستكشافي Discovering Orientalism.

---

(١) بنسالم حميش، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، مصر، دار الشّرق، ط ١، ٢٠١١م.

- الاستشراق الاستعماري Colonial Orientalism.
- الاستشراق ما بعد الاستعماري Post-Colonial Orientalism.
- الاستشراق الجديد Neo-Orientalism.

ثمّ أفل الاستشراق Collapse of Orientalism وانتهت مهمّته ومراحله مع بداية هذا القرن الحادي والعشرين، فيما يخصّ الدّراسات المتعلّقة بالثقافات والأمم والشعوب التي كانت مادة للدرس الاستشراقي طوال تاريخه. ثقافة واحدة فقط تواصل الدرس الاستشراقي المهتمّ بها وهي الثقافة العربية الإسلامية. ولذلك أسبابه ودوافعه التي سنحللها في حينها.

ونشير في هذا المقام إلى أنّ هذه المراحل تتداخل فنجد مؤلّفات تنتمي إلى كلّ نوع في كلّ مرحلة ولا توجد حدود فاصلة قطعيّة بينها ولكنّ التّصنيف اعتمد التّوجّه الغالب عليها[1].

المرحلة الأولى: الاستشراق الاستكشافي: حضارة تتطلّع إلى حضارة:

انطلق الاستشراق الاستكشافي عندما اهتم الغرب في بداية نهضتهم بالحضارة العربيّة الإسلاميّة وكان هدفهم الأوّل أن

(١) للتمييز بين بعض من ملامح هذه المراحل يمكن العودة إلى كتاب يوهان فوك «تاريخ حركة الاستشراق: الدراسات العربيّة والإسلاميّة في أوروبا حتى بداية القرن العشرين»، تعريب لطفي العالم، بيروت، دار المدار الإسلامي، ط ٢، ٢٠٠١م. وفيه يجد القارئ معلومات تفصيلية وافية عن المراحل الأولى للاستشراق. ويمكن كذلك العودة إلى عيد ثابت (مترجم)، صورة الإسلام في التراث الغرب: دراسات ألمانية، القاهرة، نهضة مصر، ١٩٩٩م. ففيه دراسات تنتمي إلى أغلب المراحل.

يستفيدوا منها ويستقرئوا مكوّنات قوّتها ويفهموها فهماً دقيقاً ليستطيعوا توظيفها في نهضتهم من جهة، ويستطيعوا السّيطرة عليها من جهة أخرى. ويبدو هذا التوجّه الحضاري العام أشبه بالقانون العمراني في نشأة الدّول الذي تحدّث عنه ابن خلدون في مقدّمته. فكلّ حضارة تسعى إلى النهوض والانطلاق فإنّها تستلهم من علوم وفنون ومعارف ما سبقها من الحضارات ما عليه تستند. وهو عينه ما قامت به الثّقافة العربيّة الإسلاميّة مع الثّقافات الفارسيّة والهنديّة والصّينيّة والإغريقيّة إذ درستها في كافّة مكوّناتها وبُناها من أدب ودين وفكر وفلسفة وعلم فلك وطب ورياضيات وموسيقى وعادات وتقاليد وأعراف وأديان واستفادت منها أيّما استفادة في فترة ازدهارها...

فهل كانت هذه الأهداف الحضاريّة النّهضويّة الغربيّة ستتحقّق لو كانت أبحاث الاستشراق الاستكشافي في القرن ١٧ و١٨ و١٩ أبحاثاً تزييفيّة تشويهيّة كما يذهب إلى ذلك كثير من الدارسين العرب حين حديثهم عن الحضارة العربية الإسلامية؟

وماذا كانت ستستفيد الحضارة الغربيّة من هذا التوجّه التزييفي المزعوم وهي تخدع نفسها وتكتب أشياء خاطئة للشّعوب الغربيّة وباللّغات الغربيّة عن الحضارة العربيّة الإسلاميّة؟

لعلّ قدراً بسيطاً من الفطنة والدّراية يبيّن بيسر أن الإجابة على هذه الأسئلة تؤكّد أنّ اعتماد التّقسيم الثّنائي للأبحاث الاستشراقيّة إلى «استشراق منصف واستشراق مغرض» تصنيف غير أكاديميّ وغير تاريخيّ وغير علميّ.

فقد ارتكز الاستشراق الاستكشافي على أعمال عدد من المستشرقين الكبار الّذين درسوا كافّة مكوّنات الفكر الإسلاميّ في كلّ لغاته الأساسيّة: العربيّة والتّركيّة والفارسيّة والأرديّة والمالاوي وحلّلوها وترجموها إلى لغاتهم بكثير من الحرفيّة والموضوعيّة فكانت أساساً من الأسس الّتي بُنيت عليها النّهضة الغربيّة بالإضافة إلى التّراثين الإغريقي والرّوماني.

وقد قدّم يوهان فوك في كتابه «تاريخ حركة الاستشراق: الدراسات العربيّة والإسلاميّة في أوروبا حتى بداية القرن العشرين» أمثلة كثيرة عن هذه الفترة وأعلامها وكتبها إلى حدود الحرب العالمية الأولى تحديداً[١]. وذلك البحث يُغني عن إعادة سردها هنا بما أنّ الكتاب معرّب ومتوفّر.

المرحلة الثّانية: الاستشراق الاستعماري: خطاب التّأسيس للمركزيّة الأوروبيّة:

ولكن بعد أن نهضت أوروبا وبدأت في حركتها التّوسّعيّة الاستعماريّة حدث تحوّل جذريّ في الدّراسات الاستشراقيّة منذ أواسط القرن التّاسع عشر، واستمرّ إلى أواسط القرن العشرين وسمّي هذا الاستشراق بالاستشراق الاستعماري بعد أن صارت أوروبا قوّة فكريّة واقتصاديّة.

---

(١) يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق: الدراسات العربيّة والإسلاميّة في أوروبا حتى بداية القرن العشرين، تعريب لطفي العالم، بيروت، دار المدار الإسلامي، ط ٢، ٢٠٠١م.

وإذا أردنا أن نركّز على الفكر الدّيني الّذي يرتبط به هذا البحث ارتباطاً مباشراً نقول إنّ التّراث الدّيني الشّرقي قد خضع لمقاربات مختلفة اتّصلت بروح العصر Zeitgeist الذي كُتِبت فيه خضوعاً مباشراً. تنوّعت هذه المقاربات في القرنين الثّامن عشر والتّاسع عشر فكان منها التّاريخي والفيلولوجي والمقارني، واستمرّت فاعلة إلى أواسط القرن العشرين.

فقد دُرست أديان الهند والصّين خاصّة دراسات عميقة. وارتبطت دراستها بالحركة الاستعماريّة التي سعت إلى تفهمّ نمط تفكير شعوب جنوب شرق آسيا ونمط عيشها وصارت نتائجها الفكريّة والثّقافيّة والاجتماعيّة إيديولوجيا رسميّة. وكانت غايتها الأساسيّة «تحضير» تلك الشّعوب؛ أي: إخضاعها للهيمنة الغربيّة الماديّة المباشرة والثّقافيّة غير المباشرة. وتمّ التّركيز أساساً على البوذيّة والكنفشيوسيّة لصلة الأولى بالعالم الرّوحي للشرق وصلة الثّانية بالنّظامين الاجتماعي والسّياسي لهذا الفضاء.

ولم يخرج الإسلام عن هذا الإطار باعتبار أنّه يجمع بين هذه الآفاق جمعاً تكوينيّاً. ولكنّ الفضاء الجغرافي الذّي تشكّل فيه الإسلام يختلف عن فضاء الشّرق الأقصى تاريخيّاً وثقافيّاً واجتماعيّاً ويشترك مع اليهوديّة والمسيحيّة في مكوّنات فضاء الشّرق الأوسط. ويتحدّى الإسلام كلّ الأطر المؤسّسة لهذين الدّينين في أصلهما، ويتحدّى بذلك الفكر الغربيّ الذي يصدر عنه المستشرقون عقديّاً وثقافيّاً وتاريخيّاً.

العقديّ يتمثّل في أنّ الإسلام كان بديلاً ربّانيّاً عن هذين الدّينين يتجاوزهما تجاوزا كاملاً مستنداً إلى ذات الأسس التي بنيا عليها: وحدانيّة الله والنّبوّة والوحي والنّصّ والجزاء.

والثّقافيّ يتمثّل في أنّ هذا المشروع الإسلاميّ قد أسّس لحضارة أثّرت تأثيراً كبيراً في فضاء الشّرق الأوسط في العصر الوسيط علماً وفكراً وفلسفة وديناً وفنّاً.

والتّاريخيّ يتمثّل في أنّ الإسلام هو الدّين الوحيد الذي انتشر انتشاراً كبيراً في العصر الوسيط وصار يمثّل بديلاً حضاريّاً عن المشروع الغربي، أو هكذا يتصوّر الغربيّون على الأقل.

فأضافت هذه الأبعاد إلى الدّرس الاستشراقي ـ الاستعماري بعداً جديداً ووجّهته وجهة جديدة مختلفة اختلافاً جذريّاً عن كيفيّة مقاربته لأديان الشّرق الأقصى؛ كالهندوسية والبوذيّة والكنفشيوسيّة والطّاويّة والمدارس والمذاهب الّتي تشاركهما الأفق الثّقافي والجغرافيّ. فسعى هذا الدّرس، بالإضافة إلى التّوجّه الأوّل، إلى محاولة نقض الإسلام وتفكيك بنيته الدّاخليّة ومقوّماته الأساسيّة في كلّ جوانبها الماديّة والرّمزيّة والرّوحيّة. ويمكن تلخيص مصادرات الاستشراق الاستعماري عن الإسلام في هذه المقوّمات:

- «الإسلام ليس ديناً والقرآن ليس وحياً ومحمّد ليس رسولاً»، و«يرتبط كلّ ما جاء به محمّد»، حسب زعمهم، «بالتّراث اليهودي المسيحيّ الذي يشترك معه جغرافيّاً وثقافيّاً»، ولهذا

فـ«محمّد متنبّئ استند إلى نصوص مسيحيّة ويهوديّة وحوّرها تحويراً أكسبها أفقاً جديداً خالف بها الأصل الذي نبعت منه».

- وعندها بدأت العقائد تتشكّل في الفكر الإسلامي تشكّلاً تاريخيّاً طبيعيّاً صيغت أغلبها إمّا محاكاة للعقائد اليهوديّة والمسيحيّة وإمّا ردّاً عليها. وليس علم الكلام الإسلاميّ سوى علم ذي أصول يهوديّة مسيحيّة دينيّاً وإغريقيّة منطقيّاً ونسقيّاً.

- وليس التّشريع الإسلاميّ تشريعاً ربّانيّاً. فقد استند الفقهاء إلى القوانين والتّشريعات القديمة البابليّة واليونانيّة والرّومانيّة ليصوغوا أفكارهم وينظّموها وفق علم ابتكروه وسمّوه أصول الفقه. وقد وُلِد هذا العلم عقيماً منذ لحظته التّأسيسيّة إذ لا يمكن له أن يساير حركات التّطوّر والتّجديد.

- ولم ينتج الفكر العربيّ الإسلاميّ أيّ فلسفة أو علم. وكلّ العلوم العربيّة الإسلاميّة هي ترجمات مشوّهة للأصول الإغريقيّة التي لم يفهمها العرب في أغلب الحالات. وإن فهموا بعضاً منها فقد أخرجوها من سياقها الفلسفي الإغريقي وأقحموها إقحاماً في سياق دينيّ ممّا أخلّ ببنيتها الدّاخليّة وقيمتها الفلسفيّة.

- ولم يساهم العرب المسلمون في الحضارة الكونيّة بأيّ شكل من الأشكال، بل كانوا مجرّد أجلاف برابرة عاشوا على السّيف والدّم طول تاريخهم. وقد قامت النّهضة الغربيّة على

أساس القفز على الحقبة العربيّة الإسلاميّة وإلغائها فكريّاً وتاريخيّاً، والعودة إلى الأصول الفكريّة الإغريقيّة ـ الرّومانيّة والأصول الدّينيّة اليهوديّة ـ المسيحيّة.

هذه أهمّ مصادرات الاستشراق الاستعماري عن الإسلام. وهي مبثوثة في متون ومصنّفات مختلفة المناهج والمدارس.

وإذا اخترنا التّركيز على نظريّات الاستشراق في دراسة النّصّ القرآنيّ نموذجاً نقول: إنّه يمكن تقسيمها أساساً إلى مقاربتين اثنتين:

الأولى هي:

المنهجيّة النّقديّة التّاريخيّة Historisch-kritische Methode :

وهي مقاربة تشكّلت مع عدد من الباحثين الألمان في القرن التّاسع عشر. وقد استعملوها لنقد نصوص العهدين القديم والجديد نظراً إلى أنّ بنيتهما العامّة والفترة التّاريخيّة التي دامت لتدوينهما تسمح بذلك؛ إذ استمرّت النّبوّات والتّدوين في التّوراة أكثر من ألف سنة، بينما يُقِرّ مؤلّفو الأناجيل بأنّ ما كتبوه ليس الوحي الرّبّانيّ إلى عيسى، بل هو تدوين لسيرة عيسى وأقواله بإلهام من الرّوح القدس. وقد بيّن إدوارد سعيد أنّه أجرى دراسات عن الكتاب المقدّس باعتبارها الخلفيّة التي نشأ فيها ما سماه الاستشراق الحديث[1].

---

(١) إدوارد سعيد، الاستشراق، ٦٦.

وحاول عدد من الباحثين توظيف هذه المقاربة توظيفاً محدوداً للبحث في القرآن. وكان فيستنفيلد Wüstenfeld وڤولدتسيهر Goldziher وبيكر Becker من أبرزهم في النّصف الأوّل من القرن العشرين. وقد سمّاها كريستوف لكسنبرغ الأبحاث الغربيّة في القرآن Die abendlÌndische Koranforschung ووظّفها في دراسة القرآن في بداية الألفيّة الثّالثة في كتابه «القراءة السّريانيّة الآراميّة للقرآن»(١).

انطلقت هذه المقاربة من مسلّمة أنّ النّصّ القرآني نصّ تاريخيّ بشريّ خضع في إنتاجه وتدوينه وتطوّره لنفس الشّروط الماديّة والثّقافيّة والنّفسيّة التي يخضع لها أي إنتاج بشريّ، نازعة عنه أيّ مقوّم من مقوّمات القداسة مهما كان نوعها أو درجتها، واستعملت المنهج الاستدلالي للبرهنة على هذه المسلّمة التي حكمت كلّ مقوّمات الإسلام عقيدة وشريعة وحقيقة.

وارتبطت المقاربة النّقديّة التّاريخيّة بمشغلين اثنين أساساً. أمّا الأوّل فهو قضيّة التّدوين أي انتقال النّصّ القرآني من الشّفويّ إلى المكتوب والإشكالات التي أثارها جمعه وترتيبه وتنقيطه ومواقع السّور وطولها والآيات وتبعيّتها لهذه السّورة أو تلك.

---

(١) حرصاً على الدّقّة الأكاديميّة نذكّر بأنّنا سنورد المراجع والشّواهد كاملة بلغاتها الأصليّة وسنقدّم ترجمة شخصيّة لها في المتن. مع الإشارة إلى أنّنا قد اعتمدنا كليّاً على مصادر فرنسيّة وأنقليزيّة والمانيّة غير مترجمة إلى العربيّة سابقاً حرصاً على الجدّة والإضافة.

Ch. Luxenberg, Die syro-aramäischen Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache (Berlin: Das Arabische Buch, 2000), 49-51.

وكان هذا المشغل، عند المستشرقين، السّبيل إلى إثبات تاريخيّة النّصّ القرآنيّ المدوّن وأنّه نصّ بشريّ، تدخّل البشر فيه بكيفيّة أو بأخرى، وأنّه ليس ربّانيّاً لفظاً ومعنى وترتيباً، حتى وإن لم يؤدّ هذا إلى نقض الأصل الرّبّانيّ الشّفويّ للقرآن. وتدعّم هذا التّوجّه بالسّبيل الثّاني المتمثّل في الألفاظ غير العربية في القرآن، ونحو القرآن ونظمه، ممّا ينقض المقولة الإسلاميّة في عربيّة النصّ وإبانته وتوقيفه.

وحاولت هذه المقاربة أن تبيّن أنّ الإسلام ليس دين سلام، بل هو دين عنف وإرهاب انتشر بالسّيف ويعيش بالسّيف على طول تاريخه، بل إنّ أهمّ مقوّمات الاقتصاد الإسلامي قائمة على السّيف بشكل مباشر «الغنيمة» وبشكل غير مباشر «الفيء».

والثّانية هي:

المقاربة الفيلولوجيّة Philologische Methode:

وقد ارتبطت هذه المقاربة أيضاً بالتّوراة والإنجيل نظراً إلى أنّ النّصّين يسمحان بذلك بنيويّاً ولغويّاً: إذ دوّنت التّوراة والتّلمود بالعبريّة وحوت مقاطع آراميّة وسريانيّة. أمّا الأناجيل فقد دوّنت بالآراميّة وضاع الأصل الآرامي فلم يبق لنا إلّا ترجمات مبكّرة إلى الإغريقيّة والسّريانيّة ثمّ إلى اللاتينيّة. واختلاف النّسخ والمخطوطات يسمح بالتّعامل معها تعاملاً فيلولوجيّاً.

ورغم أنّ القرآن قد حوى ألفاظاً من ألسنة كثيرة كانت منتشرة في الشّرق الأوسط فإنّ ذلك لم يتعدّ مستوى الألفاظ

المفردة المتباعدة ممّا جعل كثيراً من الباحثين في القرنين التّاسع عشر والعشرين لا يتوسّعون في الاستدلال على هذه الفرضيّة. وركّزوا خاصّة على قضيّة اختلاف لغة القرآن عن لغة الشّعر العربيّ قبل الإسلام. وكان المستشرق الألماني كارل فولّرز Karl Vollers الرّائد في هذا المجال. فقد اعتبر أنّ لغة القرآن يمكن اعتبارها نوعاً من اللغة الشعبيّة Volkssprache المحليّة المستعملة عند المكّيين، ثمّ بيّن تيودور نولدكه Theodor Nöldeke أنّ الاختلاف كامن في الأسلوب فقط، ولا تكاد تختلف عربيّة القرآن عن عربيّة الشّعر الجاهليّ.

واعتمد مستشرقون آخرون الفيلولوجيا المقارنيّة Komparativ Philologische لبحث أثر لغات الجوار الثّقافي أو العائلي في النّصّ القرآني. وكان ألفونس مِنقانا Mingana رائداً في هذا المجال في دراسته لتأثير السّريانيّة في لغة القرآن. ولم يتوقّف مِنقانا عند الجانب اللّساني العلمي الذي يدرس التّأثّر المتبادل بل تعدّاه إلى اعتبار القرآن مجرّد نقل عن نصوص آراميّة وسريانيّة أصليّة وقع تعريبها لاحقا. وذهب إلى أنّ معرفة الباحث بالسريانيّة والعبريّة والحبشيّة تغني عن كلّ التّراث التّفسيري العربي للقرآن بما أنّ هذا النّصّ خليط مركّب من هذه اللغات. واعتبر أنّ الألفاظ الحبشيّة تمثل حوالى٥ في المائة، والفارسية ٥، والعبرية ١٠، واليونانية واللاتينية ١٠، والسريانية حوالى٧٠ في المائة من جملة الألفاظ الأجنبيّة في القرآن. ثمّ تدعّمت هذه المقاربة بدراسة آرثر جيفري Arthur Jeffery عن المفردات الغريبة في

القرآن المنشورة سنة ١٩٣٧م، إذ وفّرت مادّة كثيرة للباحثين في أثر لغات الشّرق الأوسط في ألفاظ القرآن.

لقد جعل الانتساب العائلي أو الجوار الجغرافي العربيّة والعبريّة والآراميّة والسّريانيّة والفارسيّة والحبشيّة تتقارب أو تشترك في كثير من المكوّنات الاشتقاقيّة والصّرفيّة والمعجميّة والتّركيبيّة والدّلاليّة. ونسب عدد من المفسّرين العرب القدامى بعض مفردات القرآن التي لم يجدوا لها اشتقاقاً في العربيّة إلى أصول غير عربيّة، في حين اختلفوا اختلافاً بيّناً في كثير من الألفاظ الأخرى فعدّوها من غريب القرآن ورجّحوا معناها بالسّياق.

ورغم أنّ هذه القضيّة قديمة في التّفسير العربيّ وفي الدّرس الاستشراقي للقرآن كليهما، فإنّها صارت مشغلاً مهمّاً اليوم نظراً إلى الحاجة المتزايدة إلى ترجمة القرآن إلى كثير من اللّغات المعاصرة. وتثير ترجمة القرآن إلى لغات أخرى جملة من الإشكاليات منها:

- أنّ التّرجمة تفترض اختياراً لفظياً واحداً يكون هو الأقرب إلى المعنى العربيّ. ولكنّ التّرادف اللفظيّ الذي قد يستعمل لتوضيح معنى لفظ قرآنيّ ما لا يوجد ضرورة في اللغة المنقول إليها القرآن. ولا تُترجم ذات اللّفظة التي وردت في آيات مختلفة بذات اللّفظة في اللّغات الأجنبيّة.

- أنّ ما يشترك في الجذر، ومن ثَمّ في المعنى، من ألفاظ

القرآن ستثير ترجمته إلى اللّغات غير الاشتقاقيّة إشكالات تأويليّة كثيرة.

- أنّ كثيراً من الألفاظ المشتركة الجذر بين اللّغات السّاميّة لا تشترك في المعنى اشتراكاً تماثليّاً ولذلك فإنّ ترجمتها إلى لغة معاصرة بألفاظ وتراكيب مختلفة اختلافاً كليّاً تضاعف إشكالات التّرجمة.

- ومن أمثلة ذلك ترجمة فعل الأمر في الآية الأولى من سورة العلق ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ﴾ إلى الأنقليزيّة بـ Read أو بـ Proclaim؛ أي: «أَقِرَّ باسم ربّك» أو «أعلن اسم ربّك». فـ«قرأ»، فعل متعدّ بحرف الباء في العربية وهو يؤدّي المعنيين جميعاً (القراءة والإقرار)، أمّا اللّفظ الأنقليزيّ Read فلا يسمح بذلك ولا يترجم إلا معنى واحداً.

وقد رأى كثير من المستشرقين الأوائل في المرحلة الاستشراقيّة الاستكشافيّة في هذه الظّاهرة تفاعلاً للقرآن مع مختلف الشّعوب الّتي عاشت في الشّرق الأوسط وهذا ما يجعل الإسلام ديناً منفتحاً على مختلف الحضارات واللّغات والشّعوب، في حين صارت هذه الظاهرة عينها في الدّراسات الاستشراقيّة الاستعماريّة دليلاً على أنّ الإسلام مركّب من عدّة أديان فهو مجرّد تحريف أو تشويه للمسيحيّة وهذا ما انعكس على العقائد وعلى التّشريع وعلى الألفاظ أيضاً. فانحرف تأويل نفس الظّاهرة بنسبة ١٨٠ درجة بين الاستشراق الاستكشافي والاستشراق الاستعماري.

أما في الجانب الحضاريّ العام فقد كان الإسلام في النّظرة الاستشراقيّة الاستعمارية دين التّخلّف والجهل، بدويّاً بطبعه عنيفا في منهجه دمويّاً في نظرته إلى الآخر ولذلك فقد كان أبعد ما يكون عن المدنيّة والحضارة التي جاء الغرب يبشّر بها.

واعتبر المستشرقون الاستعماريون جهاد المسلمين ضدّ المستعمر رفضاً للقيم الكونيّة الّتي جاء يبشّر بها الغرب رغبة في تحضير الشّعوب الإسلاميّة، وإنكاراً للمدنيّة والحضارة الّتي يمثّلها الغرب، فزاد ذلك في تشويه الإسلام وإظهاره على أساس أنّه يعادي المدنيّة والتّقدّم والتّحضّر والسّلام ويفضّل الفوضى والجهل والتّخلّف والعنف.

وخلال هذه الفترة التّاريخيّة الممتدّة من أواسط القرن التّاسع عشر إلى أواسط القرن العشرين، تقريباً[١]، ارتسمت في ذهن الغربيّ صورة للإسلام على أنّه دين عنيف دمويّ ومضادّ بطبعه للتّمدّن والتّقدّم والسّلام. وعمل المستشرقون على إشاعة هذه الصّورة واستمراريّتها. وعندما بدأ ظلّ الاستعمار الغربي ينحصر عن المجتمعات الشّرقيّة كانت هناك خطّة مركّزة وغير معلنة لتمرير عدد من فرضيّات الاستشراق الاستعماري إلى بعض الطّلبة العرب الذين تشرّبوا كثيراً من الأفكار الاستشراقيّة

---

(١) من الباحثين العرب المعاصرين من يقدّمون تواريخ دقيقة عن بدايات الظّاهرة الاستشراقيّة، أو يربطون بداية تشكّلها بأحداث معيّنة مثل المؤتمرات والنّدوات أو الحروب وغيرها. ونحن نميل إلى القول بتحقيب الظّواهر الحضاريّة العامّة بدل تقديم تواريخ دقيقة وحاسمة في هذا المجال؛ لأنّه أمر مستحيل إدراكه.

الاستعماريّة ووظّفوها في أبحاثهم سواء عن وعي بمسلّماتها وفرضيّاتها أو عن غير وعي بها. وسيكون لهم تأثير كبير في المرحلة الثّالثة وهي مرحلة الاستشراق ما بعد الاستعماري، وإن كانت هذه القضيّة خارج إطار البحث المباشر في هذا الكتاب.

المرحلة الثّالثة: الاستشراق ما بعد الاستعماري: والمراجعات ما بعد الحداثويّة:

التحوّلات المعرفيّة في المرحلة ما بعد الاستعماريّة:

عرفت الدّراسات الاستشراقيّة تحوّلات جذريّة في النّصف الثّاني من القرن العشرين: وهو ما يسمّى بعصر ما بعد الاستعمار. فقد أثّر انتهاء الاستعمار المباشر في الاستشراق فتغيّرت مفاهيمه ومقارباته وأسسه ومصادراته.

كان دارسو الشّرق في الفترة الاستعماريّة غربيّين أنتجوا ما أنتجوا خدمة للمؤسّسة الاستعماريّة الّتي وظّفتهم أو اندرجوا ضمنها بصفة طوعيّة. أما في عصر ما بعد الاستعمار فقد نمت عند كثير من الشّعوب الّتي كانت مستعمرة «رغبة في الاستقلال عن الهيمنة الثّقافيّة والسّياسيّة الغربيّة»، كما لاحظ الأنثروبولوجي جيمس كلِفُّرد James Clifford[1]، ونما عندها وعي ذاتيّ بتراثها الخاصّ، ورغبة في دراسة ذلك التّراث لأغراض تنمويّة وطنيّة تختلف في مقوّماتها العامّة وغايات إنتاجها عن تلك الأغراض

(١) J. Clifford, The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art (Massachusetts: Harvard University Press, 1988), 256.

الّتي حكمت الدّراسة الاستشراقيّة لذلك التّراث ذاته في الفترة الاستعماريّة. وهكذا شهدت العوامل الّتي أنتجت الاستشراق تحوّلات عميقة في العصر ما بعد الاستعماري.

فقد انحصرت الهيمنة الامبرياليّة الغربيّة المباشرة، تقريباً. ونمت كتل اقتصاديّة جديدة صارت تتحدّى التّفوّق الاقتصادي والتّكنولوجي الغربيّ دون أن تستند إلى كلّ المفاهيم الثّقافيّة والمؤسّسات الاجتماعيّة والسّياسيّة الّتي تحكم المجتمعات الغربيّة.

وانفتح العقل الأوروبّي، فلسفيّاً، على الفلسفات الشّرقيّة وتبنّى كثيراً من أسسها. وفُسخت الثنائيّة الكلاسيكيّة «الشّرق والغرب» وصارت أسطورة استشراقيّة. وكان لعولمة الثّقافة تأثير في صياغة أشكال فكريّة جديدة ليست وجوباً سليلة «المركزيّة الأوروبيّة Euro-Centrism»؛ لأنّها قد شُكّلت من هويّات متعدّدة متشابكة لا تستند إلى الثّنائية المائعة «الغرب والبقيّة The West and the rest».

واستُبدلت الصّورة النّمطيّة الأكاديميّة والشّعبيّة الغربيّة عن «أساطير الشّرق» بتحاليل أكثر نضجاً تصل كلّ الأنظمة المتحكّمة في المجتمع، ماديّة كانت أو مجرّدة، مباشرة أو رمزيّة، بالنّظام الدّيني الاجتماعي الثّقافي الفاعل في هذه البنى جميعاً:

- فكُشفت الأبعاد الاجتماعيّة والشّعائريّة للزينيّة Zen[1]؛ وهي

(١) الزينية مدرسة من مدارس الماهايانا البوذيّة. حينما وصلت البوذيّة إلى الصّين قادمة من الهند فقد تمّت ملاءمتها مع الثّقافة الصّينيّة ومناهج التّفكير فيها فتأثّرت =

أبعاد لم تتوضّح في الشّروحات الغربيّة الكلاسيكية في الفترة الاستعماريّة لهذه المنظومة الدينية ـ الاجتماعيّة[١].

- ودُرست البوذيّة الثّرفديّة Theravada Buddhism[٢] من وجهة نظر اجتماعيّة تاريخيّة، لا من وجهة نظر صوفيّة مؤسطرة[٣].
- وبُحث أثر الطّاويّة Taoism[٤] في الحياة الصّينيّة التّقليديّة موصولاً بالقيم الاجتماعيّة، لا بالتّأمّل الفلسفي المُهَوِّم[٥].

= بالكنفشيوسيّة والطّاويّة. ثمّ تفرّعت الزينيّة عنها في الصين في القرن السادس الميلادي وانتشرت الى الجنوب نحو فيتنام وفي الشمال الشرقي نحو كوريا وفي الشرق نحو اليابان. اشتُقّت كلمة «زين Zen» من النّطق الياباني للّغة الصّينيّة الوسطى لكلمة «جين» وهذه الكلمة اشتُقّت من اللّغة السنسكريتية «ضيانا»، وتعني تقريباً: «الحالة التّأمّليّة» أو: «الاستشغراق». وتؤكّد الزينية بلوغ الهداية عبر التعبير الذاتي عن التّبصّر المباشر في تعاليم بوذا.

(١) B. Faure, The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism (Princeton: Princeton University Press, 1991).

(٢) البوذية الثرفدية أو الثرفادا Thervāda هي أقدم فرقة بوذيّة ما زالت حيّة إلى اليوم. وقد اشتقّت كلمة ثرفادا من السّنسكريتيّة ثافيرافادا، وتعني حرفيّاً: «تعاليم الأجداد». وهي فرقة محافظة وتعتبر أقرب الفرق البوذيّة إلى تعاليم بوذا. وهي تمثّل دين الأكثريّة في كثير من الدّول (سريلانكا حوالى ٧٠٪، كمبوديا ٩٥٪، تايلاندا ٩٥٪). ظهر المصطلح في حدود القرن الرابع الميلادي، وأشار إليها بعض الصينين في حدود القرن السابع الميلادي.

(٣) R. Gombrich, Thervāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo (London: Routledge, 1988).

(٤) الطاوية مدرسة فلسفية ـ دينيّة ظهرت في الصين في حدود القرن الرابع قبل الميلاد، وتعني: «أن يعيش الإنسان في تناغم وانسجام مع طاو: أي: الطريق أو السبيل أو المبدأ». وقد استندت في تشكلها على كتاب طاو تي تشنق Tao Te Ching المنسوب إلى معلمها الأول لاوتسي Laozi! وإلى كتابات المعلّم زهونقتسي .Zhuangzi وقد أثّرت الطاويّة في كافة مناحي الفكر والثقافة والحياة الصينيّة. وما زال أثرها عظيماً إلى اليوم.

(٥) K. Schipper, Taoist Body (Berkeley: University of California Press, 1993).

- وأُرجعت عظمة الهند إلى تعاليم بوذا، والصّين إلى حِكَم كنفشيوس، واليابان إلى مبادئ الشّنتو[1]، وبقيّة «النّمور الآسيويّة» إلى كونها خليطاً من الأعراق والأديان المكوّنة من هذا الثّالوث المركزيّ، يضاف إليه الإسلام في ماليزيا وأندونيسيا، بعد أن كان يُنظر إلى هذه النّمور على أساس أنّها مجرّد مخازن للسّلع الغربيّة المصدَّرة إلى هذه الأسواق العملاقة الّتي تضمّ نصف سكّان العالم.

وانهمك الاستشراق ما بعد الاستعماري في تفكيك خطاب الاستشراق الاستعماري بمساءلة التّمييز الجوهريّ الّذي استند إليه بين الشّرق والغرب، وبالبحث في الظّروف الاجتماعيّة والسّياسيّة الّتي عملت على تشكيله. فنزعت فلسفات ما بعد الحداثة[2] عن الاستشراق الغربيّ التّقليدي أغلب الرّؤى الطّامحة إلى جعل الشّرق مثالاً روحيّاً متوحّدَ الجوهرِ مطلقَ الحقيقةِ ثابتَ الماهيّةِ متعالياً.

---

(١) من اللافت للنّظر أن يبادر الاحتلال الأمريكي لليابان سنة ١٩٤٥م إلى إلغاء دعم الحكومة لمعابد الشّنتو ومنع تدريس الكتابين المقدّسين كُجِكي ونيهونشوكي في المقرّرات التّعليميّة وإجبار الإمبراطور على إصدار مرسوم يلغي فيه نسبه الإلٰهي وقدسيّة طاعته. وقد صنّف الأكاديميّون الأمريكيّون كتباً كثيرة تصل «الروح العسكريّة اليابانيّة» بالشّنتو. ولكنّهم كانوا يقصدون جوهر الحداثة اليابانيّة المستند إلى مزج متفرّد بين الدّين والدّولة والتّقدّم.

(٢) للتّمييز بين ما بعد الحداثة التّفكيكيّة أو المُقصية deconstructive or eliminative postmodernism وما بعد الحداثة البنائيّة أو المراجعة constructive or revisionary postmodernism انظر: D. R. Griffin (ed.), The Reenchantment of Science: Postmodern Proposals (New York: State University of New York Press, 1988).

وحاول الاستشراق ما بعد الاستعماري أن يندمج في أنساق النّقد ما بعد الحداثوي من حيث تركيزه على التّعدّديّة الثّقافيّة والنّسبيّة، ومساءلته لبعض «الأساطير» الأساسيّة للحداثة الغربية، ومضادّته للمركزيّة الأوروبيّة. فأثار أسئلة تدور حول مصطلحات مثل: «إطلاقيّة المفاهيم»، و«تعالي العقلانيّة»، و«كونيّة الحقيقة».

وساهم الاستشراق ما بعد الاستعماري، شأنه في ذلك شأن النّقد ما بعد الحداثوي، في تحدّي قيم الحداثة الغربيّة ذاتها. فنفى الإطلاقيّة عن القيم الفكريّة والثّقافيّة الغربيّة ونسّب مقولة الحقيقة ونزع عن الحداثة أبعادها الكونيّة، بعد أن أثبتت فلسفات ما بعد الحداثة أنّ هذه القيم والمفاهيم والمقاربات رؤى غربيّة مخصوصة صيغت وفق حاجات حضاريّة وأسس فلسفيّة غربيّة مخصوصة ولا تنطبق آليّاً وحتميّاً على كلّ الثّقافات والحضارات والشّعوب.

وقد حمل هذا التّصوّر جون كلارك على طرح سؤال مهمّ وهو «إذا كان الاستشراق مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالحداثة وقيمها فكيف يمكنه أن يرتبط بما بعد الحداثة أيضاً؟[1]»، خاصّة أنّه يتناقض مع رأي قد نصّص عليه على امتداد بحثه وهو «أنّ الاستشراق مؤهّل لأن يُنظر إليه فقط وفق سرد واحد مترابط»[2].

ولحلّ هذه المفارقة استند إلى تحليلات داوود هارفي

(١) J.J. Clarke, Oriental Enlightenment: the Encounter between Asian and Western Thought (London and New York: Routledge, 1997), 211.

(٢) نفسه، ٢١٢.

David Harvey ليبيّن، انطلاقاً من استقراء الخطابين الحداثوي وما بعد الحداثوي استقراء شاملاً ومحكماً، أنّ «العلاقة بين الحداثة وما بعد الحداثة قائمة على التّواصل أكثر من قيامها على الاختلاف؛ ذلك أنّ الحركة المسمّاة ما بعد الحداثة هي استجابة لنوع مخصوص من الأزمات داخل الحداثة. ويؤكّد هذا النّوع الجديد سمات جديدة في المعرفة الإنسانيّة قائمة على الاعتراف بتشظي المعرفة وسرعة تحوّلها بدلا من تأكيد الموثوقيّة والثّقة المطلقة بالعلم والعقلانيّة»[١]. وهكذا صارت ما بعد الحداثة التّمظهر الأخير النّاضج لحركة الحداثة[٢]. ولكنّ كلارك استدرك ليبيّن وجود اختلافات كبرى أيضاً بين الفكرين الحداثوي وما بعد الحداثوي. ومن بين هذه الاختلافات الّتي تميّز الخطابَ ما بعد الحداثوي عن الخطاب التّنويري الحداثوي وتُخرج الأوّل من الثّاني إخراجاً كاملاً، رغم أنّ كثيراً من المفاهيم الحداثويّة هي الّتي أنارت قبس ما بعد الحداثة، هي «إهمال بعض الخطابات

---

(١) D. Harvey, The Condition of Post modernity: An Inquiry into the Conditions of Cultural Change (Oxford: Blackwell, 1990), 116.

وقد أوّل جِدِّنْزْ Giddens أيضاً المظاهر المرتبطة بـ«ما بعد الحداثة postmodernism» باعتبارها آخر تطوّر للحداثة بدل اعتبارها تَجاوزاً لها. A. Giddens, The Consequences of Modernity (Cambridge: Polity, 1991).

ومن الباحثين من يستعمل مصطلحي «الحداثة الأخيرة late modernity»، و«التّحديث الانعكاسي reflexive modernization» بدل مصطلح «ما بعد الحداثة postmodern».

U. Beck, Risk Society: Towards a New Modernity (London: Sage, 1992).

(٢) J. J. Clarke, Oriental Enlightenment: the Encounter between Asian and Western Thought, 211.

الكبرى ورؤى العالم الكليانيّة والقواعد المطلقة والتّشديد على التّمزّق fracture وعدم التّجانس heterogeneity وعدم التّكافؤ incommensurability»[1].

لقد ساعد بحث الغربيّين في الأفكار الشّرقيّة في العقود الأخيرة من القرن العشرين على فتح العقل الأوروبيّ على رؤى للعالم مختلفة عن الرّؤية الغربيّة تمتلك عمقاً فلسفيّاً مغرياً استكشافه. ولذلك:

- استُبدلت فكرة «الآخر» الشّرقيّ باعتباره «جوهراً ثابتاً» بفكرة أنّ «الشّرق» كتلة مركّبة من الظّواهر الفكريّة والثّقافيّة المتنوّعة.
- وتجاوز الغربيّون فكرة أنّ الشّرق يجب أن يُبحث على أساس أنّه «وحدة جوهريّة» يمكن أن تُتأمّل من بعيد مثل الأجرام السّماويّة، وتوجّهوا إلى فهم أشمل للتّعاليم الشرقيّة.
- وتمّت تعريةُ الممارسات المؤسطرة للمركزيّة الغربيّة والمجوهرة للشّرق وكشفُ أساليبها وألاعيبها المتجلّية في منتجات الاستشراق الاستعماري والاستشراق ما بعد الاستعماري كليهما.

ولمسايرة هذا التّوجّه ما بعد الحداثوي انقلب الاستشراق ما بعد الاستعماري على الاستشراق الاستعماري وراح يُسائل أسسه ومقوّماته وخلفيّاته وانحيازاته[2]. فانتشرت في كثير من الأبحاث

(١) نفسه، ٢١١.

(٢) للاطّلاع على الدّراسات التّي بحثت في علاقة المعرفة والقوّة والفواعل الاجتماعيّة =

تحليلات جذريّة لإرهاب الاستعمار وجرائمه واعتراف صريح بالشّعور بالذّنب تجاه جرائم الإبادة الجماعيّة للسّكّان الأصليّين وسياسات التّناحر العرقي والطّائفي الّتي شُجّعت بناء على ما كشفه الاستشراق الاستعماري. وذهب فِرِنْك فِيهِر Ferenc Feher إلى أنّ «التّمزق الذّاتي» للغرب بسبب جرائم الاستعمار أدّى إلى «أصوليّة سياسيّة» جديدة ذات «تلوين دينيّ»[1]. واعتبر كلارك أنّ نزعة تجريم الذّات تشجّع إحساساً مبالغاً فيه وغير مفيد عن الانحلال الغربيّ المفترض وتصوّراً متعالياً وغير تاريخيّ عن الطهارة الأخلاقية والرّوحيّة للشّرق. وهو مسار قد دُكّت فيه الأساطير القديمة فقط لتستبدل بأساطير جديدة.

لقد انقلب الوضع المعرفيّ الكونيّ كليّاً في النّصف الثّاني من القرن العشرين وفي بداية هذا القرن. وكشفت كثير من الدّراسات النّقديّة الغربيّة عن أنّ أُسس الفكر ما بعد الحداثوي الغربي مبثوثة في الفكر الفلسفي الشّرقي. وهي حقيقة ظلّ الاستشراق يُخفيها كما أخفى استناد فكر النّهضة الغربيّة إلى كثير من أسس الحضارة العربيّة الإسلاميّة في يوم من الأيّام.

= في السّياقات الاستعماريّة وما بعد الاستعماريّة انظر: C. Breckenridge and P. van der Veer (eds.), Orientalism and the Postcolonial Predicament (Philadelphia: University of Philadelphia Press, 1993). N. Dirks (ed.), Colonialism and Culture (Michigan: University of Michigan Press, 1992).

(١) E. Deutsch (ed.), Culture and Modernity: East-West Philosophy Perspectives (Honolulu: University Press of Hawaii, 1991), 181.

القرآن في النّظريات الاستشراقيّة ما بعد الاستعماريّة:

عرف الدّرس الاستشراقي في الفترة ما بعد الاستعماريّة تحوّلات جذريّة فيما يخص دراستها للفكر الشرقي، والآسيوي تحديداً. ولكنّ هذا التّحوّل الجذري لم يشمل كلّ المباحث الاستشراقيّة. وظلّت الثّقافة العربيّة الإسلاميّة في أغلب مكوّناتها مستثناة من هذا الاستنتاج.

وتبيّن أنّ الحاجات الّتي ولّدت الاستشراق الاستعماري في عهد الاستعمار المباشر قد تلبّست لبوساً جديداً في الاستشراق ما بعد الاستعماري، وأنّ تغيّر الحاجات الحضاريّة قد ولّد تغيّرا في الكيفيّة الاستشراقيّة دون المساس بجوهرها وارتباطاتها بالمشروع الغربي. وقد بيّن إدوارد سعيد أنّه على الرّغم من النقلات الهامة التي شهدتها استراتيجيات الاستشراق على مدى القرنين المنصرمين فقد «ظل في الجوهر عاجزا عن التّطوّر بسبب تمسّكه بخرافة كبرى حول الشّرق: وهي أنّ الثّقافة الشّرقيّة هي في حدّ ذاتها ثقافة التطوّر المتوقّف بصفة دائمة»[1].

وسنتّبع المنهج الاستدلالي للبرهنة على صحّة هذا الاستنتاج، وإن كنّا قد توصّلنا إليه بعد اعتماد المنهج الاستقرائي المباشر ومعاشرتنا لآلاف النصوص الاستشراقيّة في لغاتها

---

(١) إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، تع. صبحي حديدي، بيروت، المؤسسة العربيّة للدّراسات والنّشر، ط ١، ١٩٩٦م، ٢٧.

الأصليّة الأربع الكبرى التي نتقنها بنسب متفاوتة، ولكنّها تمكّن من البحث والتّحليل والاستنتاج، على كلّ حال.

حافظ الدّرس الاستشراقيّ للحضارة العربيّة الإسلاميّة على مياسمه الاستعماريّة العامّة حتى في الفترة ما بعد الاستعماريّة. ورغم الجهود النّقديّة للمدارس التّفكيكيّة والنّقديّة وفكر المراجعات، والكتابات التّحليليّة المعمّقة للمنتج الاستشراقي وتهويماته وأنظمته ومصطلحاته ورموزه ومرجعيّاته، فقد استمرّ الدّرس الاستشراقيّ ما بعد الاستعماريّ الدّارس للفكر العربيّ الإسلاميّ، حصراً، على نفس المنهج والأسلوب والأسس والمنطلقات المعهودة في الفترة الاستعماريّة.

وإذا اعتمدنا النّظرة الزّمنيّة الّتي يُعتبر فيها كتاب إدوارد سعيد عن الاستشراق منعرجاً حاسماً في تاريخ الفكر النّقدي للمنتج الاستشراقيّ، نجد أنّه في السّنوات الأربع التي سبقت نشر إدوارد سعيد لأطروحته بدأت تتشكّل ملامح الاستشراق ما بعد الاستعماري للفكر العربي الإسلامي. وسنذكر لذلك ثلاث نظريّات اهتمّت بالدّرس القرآني:

النّظريّة الأولى: ڤونتر ليلنف وقرآن أور:

هي نظريّة التيولوجي الألماني ڤونتر ليلنف Günter Lüling وعنوانها قرآن أور Ur-Kuran. وقد نشرت سنة ١٩٧٤م[١]. «قرآن

(١) G. Lüling, Über den Ur-Koran: An Sätze zur Rekonstruktion der vorislamisch-christlichen Strophenlieder im Koran (Berlin: Verlagbuch, 1993). الطّبعة الأولى سنة ١٩٧٤م.

أور»؛ تعني: «القرآن الأصل». ومصطلح «نصّ أور Urtext»[1] ظهر في «الدّراسات النّقديّة الأدبيّة الجديدة»، ويعني: أنّ «النّصّ الأدبيّ يتكوّن من جملة من النّصوص المتراكمة والمتعاقبة التي تشترك فيها كلّ البشريّة». وبهذا الفهم فإنّ كلّ النّصوص الأدبيّة مهما كان نوعها أو جنسها أو لغتها أو تاريخها قد نشأت عن «نصّ أصل» أو «نصّ أور»، مفهوماً لا واقعاً فعليّاً.

ولكنّ نقّاد الأدب المعاصرين لم يبحثوا، تاريخيّاً، عن «نصّ أور»، بل اعتبروه مجرّد مفهوم تحليليّ موصول بنظريّة تراكم النّصوص وتفاعلها للإحالة على سياقها الثّقافي الشّامل الذي تشكّلت فيه. أمّا البحث الفعليّ عن «نصّ أور» فليس سوى وهم عندهم.

استعار ڤونتر ليلنڤ هذا المصطلح من النّقد الأدبي، وبدل أن يستعمله باعتباره تصوّراً نظريّاً راح يبحث فعليّاً عن هذا «النّصّ القرآنيّ الأصل» فوقع في الوهم الذي نبّه إليه نقّاد الأدب. وهنا صارت الفرضيّة واضحة لدى القارئ:

«القرآن ليس سوى تركيب عربيّ لجملة من النّصوص اليهوديّة والمسيحيّة المتعاقبة والمتراكمة، تمثّل القرآن الأصل: قرآن أور، عبر التّرجمة الحرفيّة أو عبر المحاكاة».

---

(١) مصطلح «نص أور Urtext» مركّب من كلمتين: «Ur» وهي كلمة ألمانيّة تعني: «الأصل». وكلمة «text»، وتعني: النصّ. ويُطلق المصطلح إلى بشكل استعاريّ على الأصول الأولى لأيّ عمل أدبيّ، ويطلق كذلك على الجذور الأولى للحركات الفكريّة والإيديولوجيات. والمقصود به هنا الجذور الأولى للقرآن بصفته نصّاً بشريّاً رُكّب من جماع نصوص أخرى سابقة له حسب وجهة النظر الاستشراقية.

وبعد انتقاء كثير من الأمثلة والشّواهد وتطويعها لتلائم هذه الفرضيّة النّظريّة، قسراً، خلص ليلنق إلى أنّ ما يزيد عن ثلث القرآن، قصار السّور تحديداً، نظراً إلى طابعها الشّعري وأسلوبها الغنائي الدّينيّ، ليست سوى مقاطع من أناشيد كنسيّة مسيحيّة كان يردّدها الكهّان في صلواتهم.

ودون العودة إلى الأمثلة والشواهد والحجج المبثوثة في أغلب الكتب التي درست تاريخ الاستشراق وفكره، نقول: إنّ ليلنق لم يضف أيّ جديد في هذا المجال. ويكمن جهده في أنّه عاد إلى أغلب الأعمال الاستشراقيّة في الفترة الاستكشافيّة والاستعماريّة وأعاد تنظيمها وترتيبها وأدرجها في نسق نظريّ جديد استند فيه إلى الدّراسات الأدبيّة النّقديّة التي استعار منها نظريّة «نصّ أور». وإذا كان المستشرقون الألمان الأوائل قد استعملوا المنهجيّة التّاريخيّة ـ النّقديّة والمنهجيّة الفيلولوجيّة في دراسة القرآن منذ القرن الثامن عشر، فإنّ ليلنق ربّما يعتبر من الأوائل الذين استعاروا مفاهيم ومصطلحات من النّقد الأدبي الغربي وطبّقوها على النّصّ القرآني.

وقد دحض كثير من المختصّين الغربيّين في «الدّراسات القرآنيّة Quranic Studies» هذه الدّعوى ومنهم أنقيلكا نويفرت Angelika Neuwirth[1] أستاذة الدّراسات القرآنيّة بالجامعة الحرّة ببرلين، إذ اعتبرت بحث ليلنق بحثاً فوضويّاً محيلة على رأي

(١) A. Neuwirth, "Quranic History-a Disputed Relationship: Some Reflections on the Quranic History and History in the Quran". Journal of Quranic Studies V: 1 (2003): 1-18.

الباحث ڤيرالد هاوتن Gerald Hawting في اعتباره أنّ حجج ليلنف واهية تدور كلّها على افتراض غير مدعوم. وبما أنّه لا توجد أية طريقة للبرهنة برهنة علميّة على صحّة هذه الفرضيّات أو التّثبّت منها فإنّ «قرآن أور» سيركّب ليلائم هذه الفرضيّات التي تنبني على تصوّرات ذاتيّة للباحث وستطوّع المادّة لهذا الغرض تطويعاً تعسّفيّاً[1].

ووَصَل فرونسوا دي بلوا François de Blois، من جامعة أوكسفورد، عمل ليلنف مباشرة بالفكرة المركزيّة لكريستوف لُكسنبرغ في كتابه «القراءة السريانية الآرامية للقرآن، وهو كتاب سيكون نموذج الدراسات الاستشراقية الجديدة. وبيّن فرونسوا دي بلوا أنّ الفرضيّة التي بنى عليها ليلنف عمله هذا فرضيّة استشراقيّة قديمة لم تعد لها أيّة قيمة أكاديميّة في الدّراسات القرآنيّة الغربيّة المعاصرة، رغم أنّ كثيراً من الباحثين لا يزالون يردّدونها ومنهم الأمريكي ج. أ. بلامي J. A. Bellamy. واستغرب أن لا يشير لُكسنبرغ إلى عمل ليلنف أو بلامي بالرّغم من أنّه يواصل أفكارهما معتبراً كتاب ليلنف «كتاباً رديئاً جدّاً»[2].

النّظريّة الثّانية: نظرية جون فانسبرا وتدوين القرآن:

الأطروحة المركزيّة لجون فانسبرا Wansbrough في كتابه

(١) A. Neuwirth, "Quranic History-a Disputed Relationship: Some Reflections on the Quranic History and History in the Quran". Journal of Quranic Studies V: 1 (2003): 1-18.

(٢) F. de Blois, "Review of 'Die syro-aramäischen Lezart des Koran'", Journal of Quranic Studies V: 1 (2003): 92-97.

«دراسات قرآنيّة»[1] هي أنّ القرآن لم يدوّن إلّا بعد حوالى قرن ونصف من وفاة الرّسول. وقد اعتبر فانسبرا أنّ القرآن خليط من المقاطع التي تواصل تأليفها وجمعها فترة تاريخيّة طويلة، وأنّه لا يوجد دليل تاريخيّ على أنّ القرآن قد ظهر أصلاً قبل ٥٩ من وفاة الرّسول/ ٦٩١ ميلادية حين تمّ بناء مسجد الصّخرة في القدس. وقد حوى المسجد نقوشاً يختلف رسمها نوعاً ما عن النّصوص القرآنيّة التي عُرفت في القرون اللاحقة. ورجّح فانسبرا أنّ نصّ القرآن ظلّ يتطوّر حتى نهاية القرن السّابع الميلادي، وأنّه لم يجمع ولم يتّخذ شكله النّهائيّ إلّا في القرن التّاسع؛ لأنّ كلّ المعلومات الموثّقة توثيقاً تاريخيّاً يرجع تاريخها إلى ما بين قرن ونصف إلى ثلاثة قرون من وفاة الرّسول.

والنّتيجة المركزيّة عند فانسبرا هي أنّ القرآن نصّ بشريّ لم يظهر إلّا بعد وفاة نبيّه ووفاة أصحاب النّبيّ الأوائل وقد تدخّل كثير من المسلمين بإضافة مقاطع إلى ما عرف من شذرات ظهرت بعد وفاة الرّسول ونسبت إليه.

وبهذا وصار تاريخ تدوين القرآن مماثلاً لتاريخ تدوين الإنجيل. فكلاهما لم يظهر إلّا بعد أكثر من نصف قرن من وفاة نبيّه وكلاهما قد ألّفه أصحاب النّبيّ أو أصحاب أصحاب النّبيّ. الفرق الوحيد أنّ الإنجيل دوّن أربع مرّات على يد متى ومرقس ويوحنا ولوقا مما يسمح بمقارنة النّسخ وتكميل أحدها للآخر أمّا

(١) J. Wansbrough, Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation (Oxford: Oxford University Press, 1977).

القرآن فلا توجد منه سوى نسخة واحدة ممّا يحدّ من إمكانات المقارنة.

النّظريّة الثّالثة: كوك وكرونه وتكوين العالم الإسلامي:

هي نظريّة مايكل كوك Michael Cook وباتريسيا كرونه Patricia Crone وعنوان كتابهما: «الهاجريّة: تكوين العالم الإسلامي»[١]. وقد رفض كلاهما استعمال كلّ الوثائق التّاريخيّة العربيّة بسبب عدم معاصرتها للأحداث التي دوّنت تفاصيلها وشكّكا في قيمتها العلميّة التّاريخيّة واستعاضا عنها بالوثائق غير العربيّة المعاصرة للرّسول دون أن يهتمّا بالمضمون العقدي اليهودي أو المسيحي الذي يؤطّرها ودون أن يطرحا إمكانيّة تأثير الغايات الدّينيّة الجدليّة التي كتبت من أجلها في مصداقيّتها العلميّة.

تحدّثت هذه الوثائق عن الرّسول بصفته مبتدعا وشبّهته بمتنبّئي العهد القديم. وسمّت المسلمين بالهاجريّين والإسماعيليّين، باعتبار أنّ العرب هم أحفاد إسماعيل، وإسماعيل هو ابن إبراهيم «جدّ اليهود» من أمته هاجر. ولهذا فالعرب أبناء أمة، ينسبون إلى أمهم، لا إلى أبيهم.

وبهذه الجينيالوجيا ذهب كوك وكرونه إلى أنّ العرب باتّباعهم لهذه «البدعة المحمّديّة»، كما سمياها، كانوا يسعون

(١) M. Cook and P. Crone, Hagarism: The Making of the Islamic World (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

إلى العودة إلى الأرض المقدّسة بفلسطين ليشاركوا أبناء عمومتهم اليهود فيها. وربّما يكون كثير من اليهود قد رحّبوا بأبناء عمومتهم العرب بصفتهم محرّرين عند دخولهم القدس سنة ٦٣٨ ميلاديّة.

وبهذه القراءة الجديدة للتّاريخ يتحوّل اليهود إلى أصحاب حقّ في فلسطين، ويصير اليهود هم الّذين رحّبوا بأبناء عمومتهم العرب المسلمين وأدخلوهم إلى القدس. ولكنّ مكر العرب وخبثهم وكرههم لأبناء عمومتهم جعلهم يؤجّجون ضدّهم حربا انطلقت بطردهم من بلادهم فلسطين وما زالت مستمرّة إلى اليوم إلّا أنّها اشتدّت أكثر بعد أن تمكّنوا من العودة إليها وتأسيس دولتهم فيها سنة ١٩٤٨م.

وتبيّن هذه القراءة طبيعة الغدر والخيانة والخداع المتأصّلة في العرب والمسلمين، فهم أبعد شعوب الأرض عن السّلام، وآخر من يستطيع أن يتكلّم عنه من هذه الشّعوب.

ورغم أنّ فراد دونر Fred Donner في كتابه «**روايات مصادر الإسلام**» قد اعتبر هذا الاتّجاه الشّكّي Skeptical مبالغاً فيه وغير مدعوم بحجج علميّة واضحة ودقيقة فإنّه ذهب إلى أنّ الكاتبين قد أثارا أسئلة مهمّة تخصّ لحظة تشكّل الإسلام(١).

وتدعّمت هذه الرّؤية بكتاب آخر لباتريسيا كرونه عنوانه:

---

(١) F. Donner, Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic History (Princeton: Darwin Press, 1998).

«عبيد على جياد»[1] وقد نشرته جامعة كامبردج سنة ١٩٨٠م.

درست كرونه في مقدّمة هذا الكتاب «طبيعة الغزوات العربيّة The nature of the Arab conquest». ثمّ خصّصت الباب الثّاني لما سمّته «مجتمع الغزوات Conquest Society». وأصدرت حكما معياريّاً على كلّ المجتمع العربي الإسلامي بأنّه مجتمع غزو وحرب وجرّدته من أيّ بعد عقديّ أو قيميّ أو أخلاقيّ. ومن المنطقيّ، حسب وجهة نظرها، أن يؤول مجتمع على هذه الصّفة إلى الفشل وتؤول دولته إلى الانهيار كما بيّنت في الباب الثّالث.

إنّ كتاب «عبيد على جياد» كتاب يختزل التّاريخ العربي الإسلامي أثناء تشكّله الأوّل اختزالاً مشطّاً ويحوّل المجتمع الّذي تشكّل بعد البعثة إلى «حفنة من العبيد الّذين يمتطون صهوات خيلهم، وبالغزو والنّهب والسّلب بنوا دولة، ولكنّهم لم يستطيعوا أن يتخلّصوا لا من عبوديّتهم ولا من خيلهم وهي مصدر رزقهم الوحيد: بالسّيف عاشوا وبالسّيف ماتوا».

هذا الاختزال المخلّ والبتر المقصود للتّاريخ العربي الإسلامي عندما يُقدّم إلى القارئ الغربيّ مدعّما بشواهد وحجج وفق صياغة منهجيّة أكاديميّة متينة لا شكّ في أنّه سيؤثّر في نظرة الغربيّ إلى العربيّ المسلم إن بشكل مباشر أو غير مباشر.

هذه نظريّات نموذجيّة على دراسة الاستشراق ما بعد الاستعماري للإسلام. والبيّن أن لا أثر فيها للتّحوّلات المعرفيّة

---

(١) P. Crone, Slaves on Horses: The Evolution of Islamic Polity (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

والمنهجيّة الغربيّة؛ لأنّها ظلّت تحاول الاستدلال على مصادرات الاستشراق الاستعماري ولم تسع إلى تفهّم الحضارة العربيّة الإسلاميّة أو الاستلهام منها كما فعلت مع التّراث الدّيني والفلسفي لجنوب شرق آسيا. ولكنّ الأساسيّ أنّ كلّ هذه النّظريّات ظلّت تلوك نفس الأفكار القديمة وتعيد إخراجها في صياغات جديدة شكلاً أو أسلوباً، دون أيّ تجديد أسلوبيّ فعليّ. وسيتأكّد هذا التوجّه من خلال المرحلة الرابعة من مراحل الاستشراق بين الأفول والتّجدّد في الألفيّة الثالثة.

المرحلة الرابعة: الاستشراق في الألفيّة الثالثة: من الأفول إلى التجدّد:

الاستشراق والفكر الآسيوي: الأفول:

حين كتب روديارد كِپلنف Rudyard Kipling في مطلع القرن الماضي قصيدة «**عبء الرّجل الأبيض** The White Man's Burden» وختمها بمقطع:

الغرب غرب

والشّرق شرق

ولن يلتقيا أبداً

كان مصطلح الشّرق في أيّامه يعني: «وحدة جوهريّة» حسب عبارة إدوارد سعيد، لا تحكمه الاختلافات الجغرافيّة والعرقية والثقافيّة والدّينيّة.

ولكنّ الغرب وأكثر الشّرق قد التقيا أخيراً. وصار اليوم جزء كبير من الشّرق الأقصى قوى اقتصاديّة وفكريّة وثقافيّة عظمى، وصار جزء من الشّرق الأوسط يتحفّز للانطلاق الفعليّ. لم يبق سوى الشّرق الأدنى في حالة ركود فكريّ وثقافيّ كبير.

وفي العقدين الخاتمين من القرن العشرين نُشرت كتب قيّمة جدّاً بيّنت الأثر الكبير للفكر في جنوب شرق آسيا وخاصّة في الهند والصّين واليابان في مدارس ما بعد الحداثة وما بعد البنيويّة الغربيّة إلى درجة أنّ المفاهيم المؤسّسة لكثير من التّحوّلات اللّسانيّة والمعرفيّة والفلسفيّة الغربيّة ومدارس التّفكيك والمراجعات والتّأويل بعد ١٩٦٠م قد استقت كثيراً من مرتكزاتها ورؤاها من الطّاويّة والبوذيّة، خاصّة من مدرسة مضيامكه Madhyâmaka وفيلسوفها الأكبر ناقارجُنَه Nâgârjuna.

ثمّ تغيّرت العلاقات الاستراتيجية سياسيّة واقتصاديّة واجتماعيّة وحتى ديموغرافيّة بين آسيا والغرب تغيّراً جعل أوروبا تلتفت إلى التّقاليد الفكريّة والفلسفيّة والدّينيّة الآسيويّة وتستلهم منها لتقوّم بها مسارها الحضاريّ العام[١]. ويعتبر كثير من الباحثين العصر الحالي عصراً محوريّاً جديداً. هو ليس مجرّد عصر يشهد نهاية المشروع المعولِم المرتبط بالتّنوير الغربيّ، بل إنّه أيضاً عصر يشهد انتقال محور الارتكاز العالمي من الغرب إلى آسيا. وهو مسار انتقال للقوّة من الغرب إلى الشّرق، معاكس للمسار الّذي حدث في فترة النّهضة.

(١) W. Halbfass, India and Europe: An Essay in Understanding (New York: State University of New York, 1988), 440.

فتحوُّل المركز الجغرافي السّياسيّ من المحيط الأطلسي إلى المحيط الهادي والصّعودُ الواضح لاقتصاديات اليابان وكوريا وسنغافورة وتايوان وانبعاث الصّين والهند باعتبارهما مؤثّرين دوليّين يوحي بأنّ الحضارات العظمى في الشّرق تشهد مسار إحياء عميق انعكس على الوعي الذّاتي بتراثاتها الفكريّة والرّوحيّة الأصليّة. ويمثّل تأكيد «القيم الآسيويّة» المرتكزة على العائلة وعلى الرّخاء الوطني والمسؤوليّة تجاه المجتمع، في مقابل المُثل الغربيّة للدّيمقراطيّة وحقوق الإنسان، في دول مثل ماليزيا وسنغافورة تمظهراً قويّاً لهذا التّحوّل.

وصارت الكنفوشسيّة، في هذا الإطار، محلّ اهتمام لافت للنّظر في الغرب بعد تجاهل طويل، ومدارَ نقاشات كثيرة عن أسباب التّطوّر الاقتصادي للصّين دون أن تُعتبر المحرّك الأيديولوجي الأوحد لهذا التّطوّر في كامل شرق آسيا(١). وشهدت دول المحيط الهادي نقاشات عميقة حول التّعاليم الأخلاقيّة الكنفوشيسيّة الّتي تؤكّد التّشارك وتُقدّم نقداً هامّاً للفردانيّة الغربيّة(٢) وتوفّر بديلاً عنها(٣). وسعى بعض الباحثين إلى

---

(١) W. J. Jenner, The Tyranny of History: The Roots of China's Crisis (Harmondsworth: Penguin, 1992), 169.

(٢) واعتبر دَيْفِدْ هَال David Hall أنّ الكنفشيوسيّة، بسعيها إلى إدراج الفرد في الجماعة الّتي ينتمي إليها اجتماعيّاً وسياسيّاً وثقافيّاً، هي وسيلة لنقد الحداثة الغربيّة ذات النّزعة الفردانيّة المشتّتة. انظر: E. Deutsch (ed.), Culture and Modernity: East-West Philosophic Perspectives (Honolulu: University Press of Hawaii, 1991), 59.

(٣) K. L. Lai, 'Confucian Moral Thinking', Philosophy East and West 45 (1995): 2.

محاولة مصالحة الأفكار السّياسيّة الكنفيوشسيّة مع التّفكير اللّيبرالي الدّيمقراطي[1] بعد أن صارت الكنفوشسيّة، حسب جودث بارلنڤ Judith Berling، «مشاركاً نقديّاً في البحث عن قيم جديدة لتسيير حياة البشر في العالم المعاصر»[2].

وقد أثارت التّفكيكيّة ما بعد الحداثويّة ونظريّات النّقد ما بعد الاستعماري Post-Colonial Criticism ونظريّات النّقد الأدبي المعاصر في أواسط الثّمانينات أسئلة هامّة حول الرّؤى الحداثويّة عن كونيّة المعرفة، وشجّعت ميلاً تجاه التّواريخ المختلفة[3] والممارسات النصيّة غير الغربيّة. وانخرط النّقد ما بعد الحداثوي في تحدّي النّظام المعرفي الغربيّ المهيمن، وفي مساءلة إمكانيّات تشييد أسس ثقافة محايدة تتجاوز ادّعاءات المركزيّة والكونيّة والعقلانيّة الفجّة.

ولم يساعد النّقد ما بعد الحداثوي على وضع القيم الخاصّة للثّقافة الغربيّة الحديثة موضع سؤال عبر لفت الانتباه إلى مسارات مفهوميّة بديلة وقابلة للحياة على حدّ السّواء فقط، بل نقض التّصوّر الاستشراقي المركزيّ عن «الغرب العقلاني» و«الشّرق

---

(١) C. Zheng, A Comparison between Western and Chinese Political Ideas (New York: Mellen, 1995).

(٢) P. K. Lee (ed.), Confucian-Christian Encounters in Historical and Contemporary Perspective (New York: Mellen, 1991), 476.

(٣) للاطّلاع على عدد من الدّراسات النّموذجيّة الّتي تمثّل محاولة مهمّة لبحث الأصوات الّتي همّشتها الحداثة انظر: R. Guha & G. Chakravorty (eds.), Selected Subaltern Studies (New York: Oxford University Press, 1988).

الرّوحاني»، وأنكر استعمال مفاهيم مثل العقلانيّة والفردانيّة والتّطوّر في الحكم على الثّقافات الأخرى[1]. وهي فكرة سنراها في المقاربة اليابانيّة للدّراسات الدّينيّة الّتي تنسّب توظيف المفاهيم الغربيّة.

وقد ثبت في العقد الأخير من القرن العشرين أنّ هذا التّطوّر البطيء والمتقطّع يتصارع مع الاسمراريّة المعاندة لرّؤى المركزيّة الأوروبيّة الّتي جدّدت أبنيتها المعرفيّة وارتباطاتها السّياسيّة الدّينيّة ذات الأصول اليهوديّة المسيحيّة. ومن أوضح مظاهرها حسب كلارك «صحوة سياسات أحزاب أقصى اليمين في أوروبا وأمريكا والتّطوّر المتنامي للأصوليّات الدّينيّة» في الغرب. ثمّ انخراط الغرب في الدّفاع عن الهويّات العرقيّة الّتي ظلمها الاستعمار أثناء رسم الحدود السّياسيّة للدّول.

وقد نحا الغرب هذا المنحى حفاظاً على مصالحه وصار اليوم مدافعاً عن استقلالها عن الوطن الأمّ الّذي احتضنها لأكثر من نصف قرن. يقول كلارك: إنّ هذه الظّاهرة «رغم أنّها ردّة فعل واضحة على مسار الأوروبة، يمكن أن تتحوّل تقريباً إلى صورة عاكسة له مصنوعة بتعمّد»[2]. وبهذا يكون الغرب قد شجّع ذات

---

(١) وهذا الرّأي يخصّ الاستشراق المهتمّ بثقافات جنوب شرق آسيا فقط ولا ينطبق بأيّة حال من الأحوال على الاستشراق المهتمّ بالثّقافة العربيّة الإسلاميّة كما سيتوضّح في الفصل القادم.

(٢) J. J. Clarke, Oriental Enlightenment: the Encounter between Asian and Western Thought, 217.

الانشقاق الّذي يبدو أنّه قد أراد أن يتجاوزه في فترة ما بعد الاستعمار.

وقد أشار عدد من النّقّاد ومنهم سارّة سوليري Sara Suleri، إلى أنّ بعض الخطابات ما بعد الاستعماريّة الطامحة إلى دعم «الآخر» المستعمَر، تنشر «فكرة خاطئة عن الآخريّة في مجملها» وتؤكّد من ثَمّ الثّنائيّة الجوهرانيّة القديمة للشّرق والغرب[1]. وولّدت المطالبة بالاعتراف بالأقلّيات ومصالحها واحترامها والتّكلّم باسمها أو نيابة عنها أشكالاً جديدة من الصّراع بين الغرب المستعمِر و«الآخر» المستعمَر.

ويعتبر مفهوم التّعدّديّة من أهمّ المفاهيم ما بعد الاستشراقيّة. ورغم أنّه أوّل البدائل عن مفهوم المركزيّة الغربيّة فإنّه مفهوم غربيّ صيغ لحاجات حضاريّة أهمّها محاولة الإقرار بالتّنوّع الثّقافي بعد أن انحصر الفكر الغربيّ مقارنة بالفكر الآسيوي. وصار الغربيّون أكبر المدافعين عن التّعدّديّة بعد أن كانوا ألدّ أعدائها لصالح المركزيّة الغربيّة خاصّة إثر تعمّق الشّك الفلسفي ما بعد الحداثوي في كونيّة المعرفة والقيم.

لقد تولّدت رغبة فكريّة غربيّة في التّحاور مع الحضارات الأخرى بعد أن فقدت هيمنتها المعهودة وصارت مهدّدة بابتلاع الحضارات الآسيويّة لها. وقد بحثت الفيلسوفة السّياسيّة الأمريكية شارلن سبريتناك Charlene Spretnak في إمكانيّة المواءمة بين

---

(١) S. Suleri, The Rhetoric of English India (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 13.

روحانيّة الشّرق ولائيكيّة الغرب ساعية إلى تأسيس تقاليد جديدة تتجاوز «المظاهر الفاشلة للحداثة» وتستند إلى مظاهر من «ذات التّقاليد الّتي رفضتها الحداثة بازدراء»[1]. وقد لاحظت سپريتناك Spretnak «أنّ أغلب المفكّري التّفكيكيّة ما بعد الحداثويّة البارزين قد بدؤوا يطرحون أنواعاً من الأسئلة تحملهم إلى تخوم تقاليد الحكمة الشّرقيّة»[2] وتؤسّس لمبدأ حوار الحضارات.

ولكنّ مصطلح حوار الحضارات الّذي يشدّد عليه كثير من روّاد الدّراسات ما بعد الاستشراقيّة مصطلح مضلّل. فقد ارتبط هذا المصطلح من جهة بإقرار الفكر ما بعد الحداثوي الغربي بمصطلح التّعدّديّة الّذي ردّ به على مصطلح الخصوصيّة الحضاريّة والثّقافيّة الّذي تشكّل مع النّقد ما بعد الاستعماري في مدارس أمريكا اللّاتينيّة وجنوب شرق آسيا خصوصاً بالإضافة إلى بعض الكتابات المتّصلة به خاصّة في غانا ونيجيريا وكينيا في أفريقيا.

وقد كان هذا المصطلح بديلاً عن نظريّة الانتصار السّاحق والانتشار الكوني لليبراليّة الغربيّة اقتصاديّاً وللدّيموقراطيّة الغربيّة سياسيّاً، وقد نادى به فرانسيس فوكوياما. وارتبط من جهة أخرى بمشروع نقيض صاغه صاموال هنتنقتن سمّاه: «صراع الحضارات». ولمّا تأكّد للقوى الفكريّة والسّياسيّة الغربيّة أنّ صراع الحضارات في شكله الهنتنقتوني سيؤدّي إلى خراب العالم؛

---

(١) C. Spretnak, States of Grace: The Recovery of Meaning in the Postmodern Age (San Francisco: HarperCollins, 1991), 19, 23.

(٢) نفسه، ٢١٩.

لأنّه سيكون أشدّ من صراع الغرب مع الاتّحاد السّوفياتي استعاضوا عنه بمشروع قوامه «حوار الحضارات».

و«حوار الحضارات» مشروع بديل للدّراسات الاستشراقيّة من حيث التّسمية بعد أن أدرجت فيه مضمونها ومضمون الاستشراق ما بعد الاستعماري أيضاً. وبدلاً من صراع الحضارات نادى المفكّرون الغربيّون بحوار الحضارات. إلّا أنّ تشكيل حوار حضارات غير محدّد النّتائج سلفاً وغير متحيّز؛ أي: لا تقوده الحضارة الغالبة بالمفهوم الخلدوني أو المثقّفين المرتبطين بها بكيفيّة أو أخرى، هو أمر غير ممكن بل مستحيل تخيّله أصلاً، تماماً كما أنّ صياغة استشراق بلا انحيازات أو أحكام مسبقة بدل الاستشراق المحرِّف والمتلاعب هو أمر غير ممكن حتماً، بل «يستحيل تخيّله»، حسب عبارة كلارك[(١)]. وبما أنّ كلّ خطاب عرضة لعلاقات قوّة متحوّلة فإنّ الاستشراق لا يمكن أن يحرّر نفسه من الارتباطات السّياسيّة والاقتصاديّة[(٢)]. ولهذا اتّهم بعض الباحثين إدوارد سعيد بالاضطراب حينما قال بإمكانيّة تحرير الاستشراق من الاستعمار[(٣)].

ويمثّل جون ڤراي John Gray أحد الفلاسفة المعاصرين

---

(١) J. J. Clarke, Oriental Enlightenment: the Encounter between Asian and Western Thought, 215.

(٢) B. S. Turner, Orientalism, Postmodernism, and Globalism (London: Routledge, 1994), 31-32, 45-46.

(٣) A. S. Ahmed, Postmodernism and Islam: Predicament and Promise (London: Routledge, 1992), 164. J. M. MacKenize, Orientalism: History, Theory and the Arts (Manchester: Manchester University Press, 1995), 6.

الذين سعوا إلى إيجاد سبيل تتجاوز الأيديولوجيا الفاشلة لليبراليّة التّقليديّة وتتجاوز الطّموحات الكونيّة للمشروع التّنويري الأوروبيّ. ويتمثّل مشروعه في نبذ الأصوليّات الفكريّة والتّكيّف مع التّنوّع الثّقافيّ العالمي المعاصر. فهو يسعى إلى تشييد «نظام تعدّديّ مشكّل من التّقاليد الثّقافيّة للشّعوب المختلفة فيُعوّض المشروع المعولم للثّقافة الغربيّة «بإرادة الاشتراك في الأرض مع ثقافات مختلفة جذريّاً»[١].

وقد بحث ڤراي في أسباب بروز «النّمور» الاقتصاديّة الآسيويّة والجدل المتجدّد في آسيا والغرب كليهما عن مقارنة الفلسفات الاشتراكيّة الكنفوشسيّة والفلسفات الفردانيّة الغربيّة مخالفاً بذلك الرّؤية الانتصاريّة لفرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama، وهي تعتبر أنّه في الفترة ما بعد الشّيوعيّة ستنتشر المؤسّسات والمثل الغربيّة عالميّاً. واستنتج أنّ بذرة التّقدّم البشري الكوني كامنة في وجوب الاعتراف بموت المشروع التّنويري الغربيّ والاعتراف ببداية أفول المركزيّة الغربيّة[٢].

وأدّى هذا التّوجّه إلى التّفكيك الفكري للمركزيّة الغربيّة بعد رفض متدرّج للمثل القديمة للهيمنة الغربيّة وادّعاءاتها الزّائفة عن الإنسانويّة والكونيّة والصّلوحيّة الكاملة لكلّ البشر مهما اختلفت ثقافاتهم. هذه الادّعاءات المنبنية على حداثة غربيّة تزعم تعالي

---

(١) J. Gray, Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age (London: Routledge, 1995), 140.

(٢) نفسه، ٢.

المفاهيم الفكريّة والثّقافيّة بإطلاقيّة تدّعيها النّصوص الدّينيّة ذاتها من حيث صلوحيّتها لكل زمان ومكان، وتحوّل الحداثة إلى حركة دينيّة جديدة NRM وفق الاصطلاح السّوسيولوجي!

ويتمنّى ڤراي أنّ يؤدّي اللّقاء الجديد بين الشّرق والغرب لا إلى «صدام الحضارات»، حسب التّنظير الهنتنقتني، ولا إلى «حوار حضارات»؛ لأنّ هذا المصطلح فاقد للمعنى، ولكن أن يؤدّي إلى شكل جديد من «اللّيبراليّة الغنوصيّة» حسب عبارته، يستبدل فيه «اللّقاء العدائيّ بين الأفكار والقيم» برغبة في التّعايش المشترك المبني على ترابط المصالح بشكل براماتي مباشر[1].

ولا تتطلّب هذه الدّعوة مجرّد القبول الشّكلي برؤى العالم المختلفة والمخالفة للرّؤى الغربيّة بل وجوب تأكيد أنّ الحضارة الغربيّة، وحتّى الدّيموقراطيّة الليبراليّة ذاتها، هي مجرّد حزمة من الأشكال الثّقافيّة من بين أشكال أخرى كثيرة، لا تتميّز فيها الأشكال الغربيّة عن غيرها إلّا بالهالة الّتي أضفتها عليها المركزيّة الغربيّة وكادت تحوّلها إلى أسطورة حِلٍّ من الزّمان والمكان. ويتوجّب الاعتراف بالتّعدّد الثّقافي ونسبية المفاهيم الفكريّة والفلسفّيّة والسّياسيّة والانطلاق من الخصوصيّات الثّقافيّة للبشر لبناء أفكار لا تدّعي أيّة إطلاقيّة أو كونيّة أو روحانيّة فجّة.

توجد أفكار تأسيسيّة خلّاقة في المشروع الغربي لما بعد الحداثة أو بالأحرى في مشروع ما بعد موت الحداثة. ولكنّه

---

(١) نفسه، ٨٤.

سيكون من الصّعب على الثّقافات الأخرى أن تتمثّلها في الوقت الحالي؛ لأنّ كثيراً من الثّقافات تبدو مؤسطرة للمركزيّة الغربيّة أكثر من المركزيّة الغربيّة ذاتها، ويبدو كثير من مثقّفيها أكثر تقديساً لهذه المركزيّة من المفكّرين الغربيّين أنفسهم. وتوجد دلائل على تشكّل مبادرات فكريّة معاصرة تستند إلى مصادر شرقيّة قبل حديثة دون أن تقع في أسطورة «تمجيد الغرب وبخس الشّرق»، أو في الاعتقاد أن الفلسفات الآسيويّة القديمة يمكن أن تشفي كلّ الأدواء الحديثة وما بعد الحديثة، بل تستند إلى أسس مقارنيّة تبحث في الجوامع المشتركة للفكر الإنساني شرقيّاً كان أو غربيّاً.

وتجلّى هذا التّوجّه في تنامي مقارنة كنفوشيوس بأرسطو، ومنشيوس Mencius بالأكويني Aquinas، وصنكره Sankara بسبينوزا وكانط وبرادلي Bradley، وناقارجنه بنيتشه وهايدقر ودرّيدا، ودوقن Dôgen بهايدقر، ومقارنة المدارس الشّرقيّة بنظيراتها الغربيّة ومنها مقارنة أدفئته فدانته Advaita Vedânta بالمثاليّة التّرنسندنتاليّة والسّبينوزيّة، وبوذيّة المهايانه Mahâyâna بالأفلاطونيّة والوجوديّة. وتجسّد هذا الوعي الفلسفي في أستراليا بتشكيل الجمعية الاستراليّة للفلسفة الآسيويّة والمقارنة ACPSA سنة ١٩٨٨م نتيجة لتزايد الاهتمام بالفكر الآسيوي بعد أن سادت الجمعيّات الفلسفيّة الأكسفورديّة في أستراليا ونيوزلندا[١].

---

(١) شكّلت أوروبا المنظّمة الأوروبيّة للفلسفة الآسيويّة The European Society for Asian Philosophy سنة ١٩٩٣م. وتتميّز الفلسفة الفرنسيّة بعدم الاهتمام بالدّراسات الفلسفيّة المقارنة. انظر: R. P. Droit, L'oubli de l'Inde: une amnésie philosophique (Paris: Presses Universitaires de France, 1989).

فماذا بقي من الفلسفة الغربيّة بعد هذا سوى ادّعاءات باهتة بمركزيّة فجّة والحال أنّها قد بنيت في ظاهرها على قراءة تأويليّة للفكر الشّرقي منذ القرن الثّامن عشر أكثر ممّا عادت إلى أرسطو ونصّصت ظاهريّاً على جذورها الإغريقيّة الرّومانيّة فلسفيّاً وعلى اليهوديّة المسيحيّة دينيّاً في حين أنّ بعض جذورها كامنة، إلى حدّ ما، في البوذيّة والكنفوشيوسيّة.

لقد فَقَدَ الزوج الاصطلاحي «الشّرق والغرب»؛ أيّ: معنى متناسق يمكن أن يكون قد امتلكه في يوم من الأيّام. ونشهد اليوم تحوّلاً عاصفاً للأفكار والمؤسّسات تقوده قوى فكريّة وفلسفيّة وروحيّة جذورها في الشّرق ولكنّها تنتشر الآن عالميّاً من حيث مجالها وتأثيرها. وانعكس مسار الأربعمائة سنة الماضية في بداية هذا القرن فصار قرنَ أفول المركزيّة الغربيّة ونهاية للدّراسات الاستشراقيّة الغربيّة لتراث جنوب شرق آسيا. وهذا يدفعنا إلى التّساؤل عن الفكر العربي الإسلامي: هل عرف نفس المسار؟ هل أفلت الدّراسات الاستشراقيّة الغربيّة لهذا الفكر؟

الاستشراق والفكر الإسلامي: التّجدّد:

أفل الاستشراق Collapse of Orientalism وانتهت مهمّته ومراحله مع بداية هذا القرن الحادي والعشرين، فيما يخصّ الدّراسات المتعلّقة بالثقافات والأمم والشعوب التي كانت مادة للدرس الاستشراقي طوال تاريخه. وأدّى هذا التطّور الجديد إلى اعتبار عصرنا عصراً محوريّاً لتجاوز الاتّجاهات الموروثة عن

العهد الاستعماري. فمال عدد من المستشرقين، متأثّرين بجملة هذه التّحوّلات الفكريّة والفلسفيّة، إلى تأكيد وجوب تغيير أساليب الاستشراق وخلق استشراق جديد بديل عن الاستشراق الاستعماري والاستشراق ما بعد الاستعماري.

وقد ذهب المستشرق ماكسيم رودنسون Maxime Rodinson، مثلاً، إلى أنّ الاستشراق الجديد في اختصاصه «قد بدأ يحقّق انتقالاً نوعيّاً من حيث انحصار الانتقاء القصدي والتسلّط الأكاديمي وتطويع النّتائج لتلائم مقرّراً أيديولوجيا مُسقطاً عليها»[1].

وتحدّث شِلْدُن پلُّك Sheldon Pollock عن تفكيك الأسس التّقليديّة الّتي عليها تأسّست دراسات استشراقيّة كثيرة ومنها: «الدّراسات الهنديّة Indology»[2]. ويعتقد إدوارد سعيد نفسه، أنّه يجوز تشكيل عصر ما بعد استشراقي، في فترة ما بعد الاستعمار، يمكن للغربيّين فيه مقاربة الشّرق دون عوائق الأحكام المسبقة والمصادرات المحرِّفة عبر دعم الدّراسات الأكاديميّة المحايدة والوعي النقديّ المنصف. وقد اعترف إدوارد سعيد بإمكانيّة «تحرير» المعرفة من الاستعمار ومن الاستشراق الّذي يدينه[3] ومن الأكاديميّات الفاسدة المتعامية عن الواقع الإنسانيّ وخاصّة

---

(١) M. Rodinson, Europe and the Mystique of Islam (London: Tauris, 1988), 40.

(٢) C. Breckenridge and P. van der Veer (eds.), Orientalism and Postcolonial Predicament (Philadelphia: University of Philadelphia Press, 1993), 111.

(٣) E. Said, Orientalism (Harmondsworth: Penguin, 1985), 325.

الأنثروبولوجيا، وقد شاركه في نقدها عدد كبير من الباحثين المعاصرين[1].

كان الطّموح النّظريّ لدى هؤلاء المنظّرين في أواخر القرن العشرين أن يتأسّس الاستشراق الجديد يقوم على جملة من المراجعات من أهمّها:

- رفض المُثُل القديمة للهيمنة الغربيّة وادّعاءاتها الكونيّة والاعتراف باستحقاقات التّعدّد والاختلاف.
- وتَرك النّزعات القديمة لمثلنة الشّرق مكانها لنزعات نقديّة ولكنّها ليست متسلّطة. وهي تستند إلى تقاليد الشّرق دون أن تكون انتقائيّة أو أيديولوجيّة.
- فنحا الاستشراق الجديد إلى إنكار الرّوح المؤسطرة للتّقاليد الشّرقيّة وأنزلها من الأعالي العبقة بالبخور الّتي وضعها فيها الاستشراق الاستعماري.
- واستبدل الهالة الخارقة للطّبيعة الّتي أحاطها بها في يوم من الأيّام بأسس فلسفيّة واجتماعيّة وثقافيّة ورمزيّة فاعلة.

ولكنّ هذه «المُثُل» الغربيّة الجديدة المنبنية على «النّسبيّة» و«التّعدّد» و«الاختلاف»، وفق المنظور الغربي، ليست كافية في حدّ ذاتها لتغيير كلّ الرّؤى التّقليديّة الّتي تدعمها زُمر تتبادل العداء والتّكتّل العرقيّ. فلم يستطع الاستشراق الجديد أن يعتق نفسه كليّاً

---

(١) R. Tapper, "'Islamic Anthropology' and the 'Anthropology of Islam'", Anthropological Quarterly 68: 3 (1995): 186.

من قبضة العنصريّة أو المركزيّة العرقيّة أو الاستغلال أو التّحريف أو ادّعاء رؤى كونيّة بعد إفراغها من مضمونها مثل: «الدّيموقراطيّة» و«حقوق الإنسان».

وتبيّن أنّ الحاجات الّتي ولّدت الاستشراق الاستعماري في عهد الاستعمار المباشر والحاجات الّتي ولدّت الاستشراق ما بعد الاستعماري في عهد الاستعمار الثّقافي غير المباشر قد تلبّست لبوساً جديداً فولّدت الاستشراق الجديد، كما بيّنا سابقاً. إنّ تغيّر الحاجات قد ولّد تغيّر الكيفيّة الاستشراقيّة دون المساس بجوهرها وارتباطاتها بالمشروع الغربي. وهذا ما يبرز بشكل جليّ في الدّرس الاستشراقي الجديد للثقافة العربية الإسلامية في الألفيّة الثالثة.

المحور الثاني

الاستشراق الجديد في الفكر الألماني المعاصر

الدّراسات القرآنية نموذجاً

لا يكاد الاستشراق الجديد الذي تشكّل في بداية هذا القرن يختلف اختلافاً جذريّاً عن بقيّة أنواع الاستشراق الّتي حلّلناها سابقاً. ونحن هنا واعون بالفرق الذي بيّنناه سابقاً بين الاستشراق والدّراسات الشّرقيّة ذات المقوّمات الأكاديميّة.

ويقوم الاستشراق الجديد الدّارس للحضارة العربيّة الإسلاميّة على نظرة كلاسيكيّة متجدّدة في التمشّي والأهداف والنّتائج. ولكي لا يبقى كلامنا نظريّاً فإنّنا سندرس نموذجاً من أهمّ نماذج هذا الاستشراق في الألفيّة الثالثة. وقد اخترنا الدّراسات القرآنيّة نظراً إلى مكانتها المركزيّة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، إذ هي مركز الاعتقاد والتّعبّد، والفكر والعمل، والتربية والأخلاق، والمادة والرّوح. القرآن في الثقافة العربيّة الإسلاميّة هو النّواة الدّينيّة والفكريّة والثّقافيّة والحضاريّة والتّاريخيّة والأدبيّة والفنيّة والجماليّة. . . وحول القرآن يدور كلّ شيء في هذه الثّقافة.

١ ـ نظريّة «القراءة السّريانيّة الآراميّة للقرآن» فرضيّاتها ومنطلقاتها

ومن أحسن نماذج الاستشراق الجديد الدّارس للقرآن في مفتتح القرن الحادي والعشرين هي نظريّة كريستوف لُكسنبرغ في كتابه «قراءة سريانيّة آراميّة للقرآن: مساهمة في تفسير لغة القرآن» صادر عن دار الكتاب العربي ببرلين في الشّهر الثّالث من هذا القرن: مارس لسنة ٢٠٠٠م. وسأركّز على هذه النّظريّة؛ لأنّها تعدّ نظريّة نموذجيّة للدّراسات الاستشراقيّة الجديدة للقرآن في الألفيّة الثّالثة.

سندرس هذا الكتاب مركّزين على المسلّمات والمصادرات التي انطلق منها والمنهجيّة التي توخّاها ثمّ ندقّق في النّتائج التي توصّل إليها ونقارنها بالدّرس العلميّ المعاصر للقرآن.

ولنشر هنا فقط إلى أنّ كتاب لُكسنبرغ ظلّ مغمورا حوالى سنتين إلى أن اهتمّت به الصّحافة الأمريكيّة اهتاماً بالغاً بعد أحداث سبتمبر ونشرت نيويورك تايمز مقالاً وظّفت فيه رؤية لكسنبرغ توظيفاً سياسيّاً واعتبر كاتب المقال أن منفذيّ هذه الأحداث سيشعرون بالغُبْن؛ لأنّهم كانوا ينتظرون «كواعب أترابا» في الجنّة في حين أن مقصود الآية هي «الفواكه الملأى بالعصير» بناء على القراءة السريانيّة للُكسنبرغ. وهكذا دخل الكتاب الاهتمام الأكاديمي والشعبي من باب الصّحافة السّياسيّة لا من باب الجامعات.

وجوهر نظريّة لكسنبرغ هي قراءة سريانيّة ـ آراميّة للقرآن. ولكنّها ليست قراءة بمعنى التّأويل بل قراءة حرفيّة ودلاليّة لألفاظ القرآن ومعانيه. وهدفنا الآن هو أن ننظر في الفرضيات التي بنى عليها الكاتب عمله.

الفرضيّة الأولى التي اعتمد عليها لكسنبرغ هي أنّ القرآن ليس سوى كتاب فصول Lectionar: كتاب تراتيل طقسيّة مسيحيّة كانت تتلى في القدّاس وتستخدم في الكنائس المسيحيّة في سوريا. ولفظة القرآن نفسها حسب تحليله الفيلولوجي المقارني مشتقة من الأصل السرياني «قِريانا» التي تعني: «كتاب الفصول». وبهذا فإنّ القرآن، حسب افتراضه، هو كتاب تراتيل آرامي ـ سوري أو سرياني، وقد شاركت أجيال متعاقبة كثيرة في تطوير هذه النّصوص الكنسيّة لتنتج القرآن في صيغته العربيّة في القرون اللاحقة.

الفرضيّة الثّانية: «أنّ محمّداً لم يكن يهدف عند ترجمة هذا «القريان» من السّريانيّة إلى «خليط عربيّ ـ سرياني ـ آرامي» إلى إنشاء دين جديد بل كان فقط ممثلاً لإرساليّة تبشيريّة مسيحيّة في الجزيرة العربيّة». ولكنّ هذا المجهود التّبشيري المحمّدي انحرف عن مساره في حدود القرن التّاسع الميلادي ليصبح ديناً مستقلّاً عن المسيحيّة. فـ«زاغ» المسلمون اللاحقون، حسب نظرة لكسنبرغ، «عن المقصد الأوّل لدعوة محمّد حين حوّلوها إلى دين».

ولمّا تقدّم الزّمن وتطوّرت اللغة العربيّة في حدود القرن التّاسع الميلادي، عوّضت اللغة السّريانيّة والآراميّة التي كُتب بها القريان المحمّدي في البداية دون نقاط.

ثمّ أضاف النّقاط إلى «القريان» السرياني غير المنقّط متوهّمين أنّه كتب باللغة العربيّة، فحوّلوا النصّ السرياني الأصلي إلى نصّ عربيّ قسراً. وعندما لم يدركوا معنى اللفظة السّريانيّة نقّطوا اعتباطاً. وهذا ما أدّى إلى «غريب القرآن».

وقد اعتمد على خمسة وسبعين لفظاً قرآنيّاً واشتغل عليها وربطها بأصولها السّريانيّة لفظاً ومعنى ليستنتج أنّ الألفاظ التي اعتبرت قديما من غريب القرآن والمقاطع التي يبدو تفسيرها القديم غير منطقي أو على الأقلّ غير مقنع، حسب تصوّره، هي ألفاظ ومقاطع سريانيّة رسمت في النّصّ القرآني بشكل خاطئ وقرئت بشكل خاطئ وفسّرت أيضاً بشكل خاطئ. والمعنى الحقيقي لهذه الألفاظ كامن في إعادتها إلى جذورها السّريانيّة والآراميّة التي تعتبر لغة أور Ur Sprache بالنّسبة إلى العربيّة. وبما أنّ التّراث الإسلامي والاستشراقي كليهما قد بنيا على مسلّمة أنّ القرآن عربيّ رسماً ولفظاً ومعنى فإنّ هذين التّراثين يفقدان كلّ معنى علميّ أو تاريخيّ. وهذا يشرّع، حسب لكسنبرغ، لعدم الاعتماد عليهما في فهم القرآن.

وقد استند في كلّ هذا التوجّه إلى فرضيّات كثيرة مسلّم بها عنده تسليماً مطلقاً ومنها:

- أنّ السّريانيّة كانت هي اللغة الأكثر استعمالاً في كلّ الجزيرة العربيّة نطقاً وكتابة حتى في الحجاز.
- وأنّ سكّان مكّة ظلّوا إلى حدود القرن الثّامن الميلادي يتكلّمون السّريانيّة.
- وأنّ اللغة العربيّة لم تبدأ في الانتشار تدريجيّاً إلّا في بداية القرن الثّامن وكانت في بدايتها مجرّد «خليط لغويّ آرامي - سرياني - عربي».
- وأنّ قضيّة النّقل الشّفوي للقرآن ليست سوى أسطورة متأخّرة اعتمدت لتبرير قدسيّة القرآن بعد أن تحوّل الإسلام إلى دين[1].

ودرس لُكسنبرغ اشتقاق السّريانيّة مبيّناً أنّ أهمّيتها جعلت الرّسول يأمر أحد أتباعه بتعلّمها هي والعبريّة. وكان طلبة السّريانيّة والعبريّة هؤلاء هم أوّل كتبة القريان المحمّدي. ورجّح أنّ هؤلاء الكتبة كانوا من العرب المسيحيّين وأنّهم كانوا يشاركون في طقوس الكنيسة المسيحيّة السّريانيّة.

ثمّ واصل لُكسنبرغ نظريّته ليختبر هذه الفرضيّة: بما أنّ السّريانيّة كانت اللغة المكتوبة عند العرب، وبما أنها مثّلت الوالدة الثّقافيّة Cultural matrix للشرق الأوسط، تماما مثلما كانت الأكاديّة قبلها وصارت العربيّة بعدها، فمن المنطقيّ أنّها قد أثّرت تأثيراً كبيراً في العربيّة.

(١) Ch. Luxenberg, Die syro-aramäischen Lesart des Koran, 306.

واعتمد على منهجيّة فيلولوجيّة ليصوغ ما سمّاه «القراءة الجديدة للقرآن Die neue Lesung des Koran»[1]. وحصر مصادره في تفسير الطّبري؛ لأنّه يمثّل التّراث الشّفوي ولم يعتمد على أيّ معجم لغويّ لشرح الكلمات كما أنّه يوثّق كثيراً من التفاسير التي سبقته (الطبعة الثالثة القاهرة ١٩٦٨م). واعتمد أيضاً على لسان العرب (طبعة بيروت ١٩٥٥م) وعلى ترجمات القران إلى الأنقليزية مع ريتشارد بال Richard Bell، والفرنسية مع رجيس بلاشار Régis Blachère، والألمانية مع رودي بارت Rudi Paret. واعتمد على المعجم السّرياني «تيزوروس سيرياكوس Thesaurus Syriacus» لپاين سميث R. Payne Smith في جزأين نُشر الأوّل سنة ١٨٧٩ ونُشر الثّاني سنة ١٩٠١م، وعلى المعجم السّرياني «لكسيون سيرياكوم Lexicon Syriacum» لكارل بروكلمان، نشر سنة ١٩٢٨م، وبالإضافة إلى كتاب «الألفاظ الكلدانية العربيّة Vocabulaire Chaldéen Arabique» وقد أعدّه جاك مانا Jaques Eugène Manna سنة ١٩٠٠م، ومراجع أخرى كثيرة.

المنطلقات اللّغويّة التّاريخيّة:

لنشر في البداية أنّه لا توجد حقائق نهائيّة في قضايا تاريخيّة اللّغات السّاميّة وتطوّراتها. توجد فقط مقاربات مختلفة الدّرجة في العلميّة؛ لأنّ اللغات في بدايات تشكّلها ترتبط بالشّفويّ لا بالمكتوب. وكل ما تؤسّس عليه الحقائق العلميّة ينبني على المكتوب المتبقّي لنا.

---

(١) نفسه٣٠٦.

فقد تُدوّن لغة لاحقة نظراً إلى الأهميّة السّياسيّة أو الاقتصاديّة أو الدّينيّة لمن تكلّموا بها وتهمَل لغات أخرى أقدم منها؛ لأنّ من تكلّموا بها لم يكن لهم وزن بتلك المقاييس أو أنّهم لم يعتمدوا نظام الكتابة إلّا في فترات متأخّرة، ولكنّ لغتهم أقدم من اللغة المدوّنة المكتوبة بقرون. وهذا يوقع الباحثين في إشكالات منها أنّ كثيراً منهم يعتبر ما دوّن أوّلاً هو الأصل أو الأقدم، تماماً مثل حال الآراميّة والعربيّة والسّريانيّة، وليس هذا التصوّر صحيحاً آليّاً. وهذا هو الخطأ المركزيّ الذي وقع فيه لُكسنبرغ.

اللغة الآرامية ـ السريانيّة وقيمتها الدينية والثقافية:

عُرفت القبائل التي سكنت قديماً ما بين فارس شرقاً، والمتوسط غرباً، والأرمن واليونان شمالاً، وحدود جزيرة العرب جنوبا، ببني آرام والآراميّين. وسُمّيت هذه البلاد آرام لما ذُكر في التّوراة من أنّ آرام بن سام هو الذي سكنها[1]. والكلدانيّون هم أهل بابل وجنوب العراق. والأشوريّون هم سكان أشور في شمال العراق (نينوى). والأدوميّون هم أهل الشّام. وتسمية الآراميّين تشملهم جميعاً.

والآراميّة فرع من فروع اللغات السّامية المنتشرة في الشرق الأوسط القديم. وقد انتشرت الآرامية من بلاد سوريا إلى حدود

---

(١) زاكية رشدي، السريانية: نحوها وصرفها (القاهرة: دار الثقافة للطّباعة والنّشر، ط. ٢، ١٩٧٨م)، ٩.

الصّين منذ القرن السّادس قبل الميلاد. واستخدم الفرس الآراميّة لغة رسمية في امبراطوريتهم الواسعة فترة من الزّمن، واستعملوا الخط الآرامي لكتابة الفهلويّة، وهي: الفارسية الوسطى. ونشر الأنباط الآراميون اللغة والكتابة الآرامية في الجزء الشمالي من الجزيرة العربية منذ أواخر القرن الرّابع قبل الميلاد.

وقد جعل اليهود الآرامية لغة لهم بعد الأسر البابلي ودونوا بها بعض أسفار العهد القديم منها أبسوقة في سفر إرميا وأبسوقات وفصول في سفر عزرا وخمسة فصول كاملة في سفر دانيال. وكانت الآراميّة منتشرة بفلسطين في بداية الميلاد، وبها تكلم عيسى وصنّف آباء الكنيسة المشرقيّة وعلماؤها الأوائل[١].

والسّريانيّة هي لغة حادثة تطوّرت عن الآراميّة في القرون الميلاديّة الأولى. وسببُ ذلك الزّخمُ اللّغوي الذي أحدثته المسيحيّة منذ بدايات القرن الثّالث الميلادي. وبهذا فإنّ السّريانيّة ليست هي الآراميّة بل هي لغة متفرّعة عنها وهي ليست من جيل العربيّة أصلاً، بل هي أحدث منها بكثير؛ لأنّ العربيّة من جيل الآراميّة وقد تفرّعتا عن اللغة السّاميّة الأمّ.

النتيجة المختصرة والمبسّطة التي نقدّمها للقارئ العربيّ هي:

اللغة السامية هي الأم تكوّنت من عدّة لهجات ثمّ تطوّرت تلك اللهجات إلى أن صارت لغات. ومن هذه اللغات: العربية

---

(١) سمير عبده، السريان قديماً وحديثاً (عمّان: دار الشروق، ١٩٧٧م)، ٢٥.

والآرامية والعبريّة. وهي ثلاث لغات أخوات. ثمّ تطوّرت العربيّة القديمة لتنتج العربيّة، وكذلك العبرية، وتطوّرت الآرامية لتنتج السّريانيّة. فالعربيّة، تاريخيّاً، من جيل الآرامية والعبريّة، وهي أقدم من السريانية بكثير.

والدّليل الذي يوظّفه الباحثون أنّ الآراميّة ظلّت لغة بلاد العراق إلى حدود القرن الرّابع الميلادي وكانت اللّغة الأولى في سوريا الكبرى في القرن الأوّل الميلادي وبها تكلّم عيسى وبها دوّنت الأناجيل الأولى. وحافظت على مكانتها إلى حدود القرن الثّالث الميلادي.

ثمّ بدأت السّريانيّة تتشكّل وتتطوّر لتدوّن في بدايات القرن الرّابع الميلادي وتصبح اللّغة الدّينيّة الأولى وحاملة الثّقافة الشّرقيّة، في حين ظلّت العربيّة الأولى، التي من هي من جيل الآراميّة، والعربيّة القديمة التي تطوّرت عنها في القرون الميلاديّة الأولى شفويّة نظراً إلى الطّابع البدويّ للمتكلّمين بها وإلى عدم حاجتهم إلى الكتابة، شأن البدو في كلّ زمان ومكان.

هذا هو الرّاي المبرهن عليه برهنة علميّة اليوم عند أغلب مؤرّخي اللغات الكبار[1]. أمّا المستشرقون فيذهبون إلى رأي مخالف تماماً. فهم يعتبرون أنّ السّريانيّة والكلدانيّة اللّتين تفرّعتا عن الآراميّة هما في الحقيقة لهجتان للغة واحدة ولا فرق بينهما

(١) انظر في هذا المجال مثلاً: Beyer, Klaus The Aramaic language: its distribution and subdivisions. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1986. Brock Sebastian, An Introduction to Syriac Studies. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2006.

إلّا في النّطق. فكأنّ اللغة البابليّة القديمة سمّيت أوّلاً آراميّة ثمّ تطوّرت فصارت كلدانيّة ثم وقع تغيير آخر فيها فسميت سريانيّة. وحصل تطوّر في السّريانيّة (أي: الآراميّة) على مستوى الحركات فحسبت لغتين شرقية وغربيّة. واعتبر المستشرقون الآرامية الشرقية لغة بلاد العراق والآراميّة الغربية (السّريانيّة) لغة سوريا الكبرى. وبينهما اختلاف في الحركات وبعض الألفاظ.

وبعد انتشار المسيحية بين السريان تبنّوا هذه التسمية ليتميزوا بها عن الاسم القديم «الآراميين» الذي صار مرادفاً للوثنيّين. فصار السرياني هو النصراني والآرامي هو الوثني[١]. والسّريانيّة الغربيّة يستعملها الموارنة والسّريان الكاثوليك والأرتودوكس، والسّريانيّة الشّرقيّة يستعملها الكلدانيّون الكاثوليك والنّساطرة؛ أي: الأشوريّون. ولا زالت الطّائفة المارونيّة تعتمد السّريانيّة لغة في طقوسها.

وقد تعمّق هذا الاختلاف بين السريانيّة والآراميّة بعد ظهور النّزاع بين النّساطرة واليعاقبة في القرن السادس الميلادي ويبدو ذلك واضحاً في مدرستي الرّها ونصيبين[٢]. وبهذا الفهم فإنّ السّريانيّة هي الآراميّة في شكلها الغربيّ، ولهذا يستعمل المستشرقون اسم «الآراميّة ـ السّوريّة» أو «السّريانيّة ـ الآراميّة»،

---

(١) زاكية رشدي، «السريانية وعلاقتها بالعربية»، مجلة الدراسات الشّرقية ٣ (١٩٨٥): ١٠.

(٢) أسّست مدرسة الرّها في القرن الميلادي الثاني من طرف أسرة الأباجرة. وكان إفارم السرياني من أبرز معلّميها. وظلّ بها إلى أن غزاها الساسانيون في أواسط القرن الرابع الميلادي فنزح عنها إلى مدينة نصيبين وبها أسس مدرسة-نصيبين.

وهو الاسم الذي استعمله لكسمبورغ، لينسبوا كلّ تراث الآراميّة وأمجادها إلى السّريان المسيحيّين وليجعلوها من جيل العربيّة أوّلاً، حتى تجوز دراسة أثرها في العربيّة ثانياً.

ويذكر المؤرّخون أنّ أوّل من كتب في نحو السّريانيّة يوسف الأهوازي المتوفى (سنة ٥٨٠م) أستاذ مدرسة نصيبين. وقد اشتغل يعقوب الرهاوي (ت ٧١٠) بآداب اللغة السّريانيّة وألّف فيها كتاباً عمدة. واشتهر من نحاة السريان يشوع دناح في القرن الميلادي الثامن وحنين بن إسحاق (ت٨٧٣م)، وإلياس الطيرهالي (ت١٠٤٩م) وقد نهج في اللغة السريانية منهج النّحاة العرب.

واعتمد لُكسنبرغ على هذا الرّأي الاستشراقي ليذهب إلى أنّ السّريانيّة ظلّت هي اللغة الرّسميّة في الجزيرة العربيّة إلى عهد عبد الملك بن مروان (٦٨٥ ـ ٧٠٥م). وقد تشكّلت العربيّة وتطوّرت لفظاً ومعنى وخطّاً في أفق آرامي ـ سوري أو سرياني. وبهذا الخليط اللغويّ دُوِّن القرآن أوّل مرّة.

وتختلف لغة القرآن، حسب لكسنبرغ، اختلافاً كبيراً عن اللّغة التي وضع النحويّون اللاحقون على أساسها قواعد النّحو العربيّ منذ عهد سيبويه المتوفى سنة (٧٩٥م)، ولهذا شكّ في مدى معرفة هؤلاء الأعاجم باللغة العربيّة أو على الأقل في معرفتهم بأصولها السّريانيّة والآراميّة[1]. واستند في ذلك إلى رأي للطّبري (٨٣٩ ـ ٩٢٣م) ناشد فيه «أهل اللّسان الذين لهم علم

(١) Christoph Luxenberg, Die syro-aramäischen Lesart des Koran, 299.

باللّسان الذي أنزل به القرآن... والذين هم أوضحهم برهاناً في ما ترجم... أن يتفضلوا بتفسير ما تيسّر لهم من قبل علمهم... كائنا من كان ذلك المتأوّل والمفسّر»[1].

وبما أنّ كلّ المفسّرين القدامى قد اعتمدوا على نحو عربيّة سيبويه اللاحق تقعيده للفترة التي دوّن فيها القرآن، وقد وضع هذا النّحو اعتماداً على استقراء عربيّة القرن التّاسع لا العربيّة الهجينة التي كُتب بها القرآن في القرن السّابع وكان هؤلاء النّحاة يجهلونها، فإنّ كثيراً من التّراكيب النّحويّة القرآنيّة التي شذّت عن قواعد سيبويه ليست سوى تراكيب تحكمها قواعد النّحو السّرياني الذي دوّنت وفقه. ومن أمثلة ذلك عدم المطابقة بين التذكير والتّأنيث بين المبتدإ والخبر في كثير من التراكيب القرآنية[2].

---

(١) ولكنّ نصّ الطّبري يختلف عمّا أورده لُكسنبرغ اختلافاً بيّناً إذا يقول في فقرة «فيمن كان من قدماء المفسّرين محموداً»: فإذ كان ذلك كذلك، فأحقُّ المفسرين بإصابة الحق ـ في تأويلِ القرآنِ الذي إلى عِلم تَأويله للعباد السبيلُ ـ أوضحُهم حُجة فيما تأوّل وفسَّر، مما كان تأويله إلى رسول الله ﷺ دون سائر أمته من أخبار رسول الله ﷺ الثابتة عنه: إمَّا من جهة النقل المستفيض، فيما وُجِد فيه من ذلك عنه النقلُ المستفيض، وإمَّا من جهة نقل العدول الأثبات، فيما لم يكن فيه عنه النَّقلُ المستفيض، أو من جهة الدلالة المنصوبة على صحته؛ وأصحُّهم برهاناً ـ فيما ترجَم وبيّن من ذلك ـ ممّا كان مُدركًا علمُه من جهة اللسان، إمّا بالشواهد من أشعارهم السائرة، وإمّا من منطقهم ولغاتهم المستفيضة المعروفة، كائناً من كان ذلك المتأوِّل والمفسِّر، بعد أن لا يكون خارجاً تأويلُه وتفسيره ما تأول وفسر من ذلك، عن أقوال السلف من الصحابة والأئمة، والخلف من التابعين وعلماء الأمة. الطبري، جامع البيان، المكتبة الشّاملة، الإصدار ٣,١٥.

(٢) التّقعيد النّحويّ علميّاً يلحق تشكّل اللّغة. ولا يمكن وضع قواعد للنّحو واللّسان ما زال في طور التّشكّل الأوّل. والقضيّة علميّة منهجيّة؛ لأنّ التّقعيد يعتمد على =

وقد توجّه لُكسنبرغ هذا التّوجّه ليربط النّصّ القرآنيّ لا بشكله المكتوب، المحرّف حسب تصوّره، بل بشكله الشّفويّ المفترض الذي دوّن على أساسه في البداية وهو هذه اللّهجة العربيّة السريانية الهجينة التي كان يعتمدها تجار مكة وسكّانها في القرن السّابع الميلادي[١]. وحاول أن يفهَم النّصّ القرآني في إطاره الآني Synchronic لحظة تشكّله الأوّل دون العودة إلى المؤثّرات العربيّة اللاحقة لغويّة كانت أو تفسيريّة أو معجميّة. واستعاض عنها بالمؤثّرات اللّغويّة السّابقة ذات الأصول السّريانيّة والآراميّة مفترضاً أنّ نصّ القرآن نصّ تاريخيّ بشريّ انطلقت نواته الأولى من نصّ كنسيّ طقسيّ سريانيّ قديم وراحت تتطوّر إلى أن عرّب أغلبه في قرون لاحقة حين دوّنت العربيّة وتمّ نسيان هذا الأصل القديم. ووجّه المسلمون اللاحقون القرآن ليحوّلوه من مجرّد كتاب تراتيل تبشّر بالمسيحيّة إلى كتاب لدين جديد[٢]. وعمله الفيلولوجي المقارني يسعى إلى ربط ما غمض في القرآن بهذا الأصل المفترض بعد عمليّات فيلولوجيّة وتأويليّة معقّدة.

= الاستقراء لا على الاستدلال. وما حدث مع النّحو حدث مع الشّعر العربي. فجرد القواعد لاحق دائماً لاستعمالها الذي يكون عفوياً طبيعيّاً.

(١) Ch. Luxenberg, Die syro-aramäischen Lesart des Koran, 299-300.

(٢) نفسه، ٢٩٩.

٢ ـ نظريّة «القراءة السّريانيّة الآراميّة للقرآن» مضمونها وتطبيقاتها

مضمون «القراءة السريانية الآراميّة» للقرآن:

انقسم كتاب «القراءة السّريانيّة الآراميّة للقرآن» إلى ١٨ مقطعاً. ومثّلت المقاطع من ١ إلى ١٠ المنطلقات المنهجيّة للكتاب ومركزها أنّ القرآن ليس سوى «قريان»: كتاب تراتيل، وأنّ فهم القرآن على هذا الشّكل هو مفتاح فهم القرآن كلّه.

أما المقاطع من ١١ إلى ١٨ فقدّمت قراءة جديدة للآيات التي اعتبرها لكسنبرغ إشكاليّة في النّصّ القرآني. وضمّ هذا الجزء الإشكاليّات المعجميّة والاشتقاقيّة والتّركيبيّة التي صاحبت نقل القرآن عبر الأجيال (١١ ـ ١٤) والمقاطع التي مثّلت سوء فهم للقرآن الآرامي الأصلي (١٥ ـ ١٦).

ثمّ طبّق لُكسنبرغ نتائجه عبر إعادة كتابة سورتي الكوثر والعلق كتابة مختلفة كليّاً عن المثبت في النّصّ القرآني وختم بتأليف في الفقرة ١٨.

اعتمد لُكسنبرغ على منهج تدرّجي يسعى إلى محاولة فهم المقاطع «الغامضة» في القرآن عبر[١]:

(١) قسّم رالف غضبان هذه المنهجيّة إلى خمس نقاط فقط وذلك اختصاراً منه لمنهج لُكسنبرغ. وأنا اعتمد هذا التّفصيل هنا بناء على الأصل الألماني. رالف غضبان، =

- البحث في نصّ القرآن بواسطة تفسير الطّبري باعتباره من أقدم التّفاسير الجامعة. فإذا لم يكن للفظة معنى.
- بحث في لسان العرب لابن منظور عن معنى مقبول للفظ. فإذا لم يجد معنى.
- حاول تغير الحركات والنّقاط وحروف العلّة. فإذا لم يجد معنى.
- بحث في الكلمة العربيّة باعتبارها ذات جذر سرياني أو أرامي. فإذا لم يجد معنى.
- بحث عن جذر سريانيّ مقارب يؤدّي معنى بواسطة قلب الحروف. فإذا لم يجد معنى.
- بحث في القواميس السريانيّة عن كلمة مشابهة تؤدي المعنى في سياقها القرآني. فإن لم يجد معنى.
- قرأ النّصّ القرآني قراءة سريانيّة أو ترجمه إلى السّريانيّة ليوجد معنى.

ثمّ استنتج أنّ النّص القرآنيّ هو تركيب عربيّ مشوّه عن أصل سريانيّ فقد معناه عبر تحريف التّنقيط أو الحركات أو القلب.

= «معاني القرآن على ضوء علم اللسان كتاب للمستشرق كريستوف لُكسنبرغ»، مجلة الحياة الطيبة ١٣ (أكتوبر ٢٠٠٦م).

٣ ـ النماذج التّطبيقيّة

سنقدّم في هذا البحث ثلاثة محاور ركّزنا عليها تركيزاً كليّاً وهي:

- «التّنقيط الجديد للقرآن والألفاظ السّريانيّة».
- «قلب حروف القرآن والألفاظ السّريانيّة».
- «حركات المدّ والعلّة اليائيّة والقراءات العربيّة الخاطئة».

ونشير هنا إلى أنّنا رصدنا محاور أخرى كثيرة سندرسها في أعمال لاحقة.

التّنقيط الجديد للألفاظ القرآنيّة: بين العربيّة والسّريانيّة:

سندرس في هذا المفصل نموذجاً من النماذج التي اعتمد عليها لكسنبرغ لإثبات نظريّته في الأصول السريانيّة ـ الآراميّة للقرآن العربي وذلك عبر إعادة تنقيط بعض الألفاظ العربية التي بدا له أنّها، في صيغتها العربيّة، لا تؤدّي معنى واضحاً ودقيقاً.

١ ـ لفظ «الحوايا» في الآية ١٤٦ من سورة الأنعام:

المثال الأوّل من الأمثلة التي عالجها لكسنبرغ في الفقرة السّابعة من كتابه المعنونة بـ«القراءات السبع»[1] لفظة «الحوايا» التي وردت في الآية ١٤٦ من سورة الأنعام:

﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ

(١) Ch. Luxenberg, Die syro-aramäischen Lesart des Koran, 22.

﴿وَٱلْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ أَوِ ٱلْحَوَايَآ أَوْ مَا ٱخْتَلَطَ بِعَظْمٍۚ ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِبَغْيِهِمْۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ﴿١٤٦﴾﴾.

اعتبر لُكسنبرغ أنّ هذه الكلمة لا معنى لها في اللغة العربيّة ولا صلة لها بسياق الآية. وبما أنّ الآية تتحدّث عن الطّعام المحرّم الذي يفصّله القرآن فإنّ الكلمة الصحيحة الفعليّة هي «الجوايا» بالجيم وليست «الحوايا» بالحاء.

والسّبب في هذا الخطأ الذي وقع فيه العرب القدامى عندما وضعوا النقاط على الحروف، حسب لكسنبرغ، هو أنّهم لم يثبتوا النّقطة؛ لأنّهم لم يعرفوا أنّ أصل الكلمة سرياني وليس عربيّاً، وهو «جوا»، ويعني: «كل ما هو داخل البطن والأمعاء». وبعد أن أثبت أنّ كلمة «جوا» سريانيّة، وأنّها تعني: «ما هو في الداخل»، وهي أنّها بهذا الفهم تؤدّي المعنى بالضبط؛ أي: «ما هو داخل البطن من أحشاء وأمعاء». واستدل على ذلك بأنّ اللفظة السريانيّة بذات معنى ما زالت مستعملة في بعض اللهجات العربيّة بمعنى: «ما يوجد في الدّاخل» «جوّا البيت وجوّاي»[(١)].

وضع لكسنبرغ نقطة تحت الحاء إذا فصارت جيما، وامتلكت اللفظة معنى وصارت منسجمة مع السّياق بعد أن كانت نشازاً بمعنى مجهول أو غير دقيق. وغايته من كلّ ذلك غاية استشراقيّة واضحة: هي ليست اشتغالاً على المعنى، بل هو اشتغال على اللفظ أساساً. وهو يعرف أنّ الاختلاف في حصر

---

(١) نفسه، ٣١ ـ ٣٢.

المعنى جائز في الإسلام، وأنّ المسلمين في حدّ ذاتهم قد اختلفوا في تفسير معاني القرآن اختلافاً بيّناً. وإنّما هي اشتغال على اللفظ. تغيير للفظ مثبت بآخر محتمل، ليصير المحتمل هو الصحيح والمثبت ناتج عن خطإ في الرّسم. وهو يعرف أنّ تغيير لفظ في القرآن؛ لأنه توقيفيّ، يهدّ الإسلام من أساسه. ومسعاه يثبت هذا.

فإذا تركنا اللّفظ وعدنا إلى المعنى نجد أنّ المعنى الذي توصّل إليه لُكسنبرغ عبر إعادة تنقيط اللّفظة وإثبات أصولها السريانيّة هو ذات المعنى الذي أثبته المفسّرون القدامى بالضّبط. فقد ذهب الطّبري إلى أنّ «الحوايا» جمع، واحدها «حاوِياء»، و«حاوية»، و«حَوِيَّة»، وهي ما تحوَّى من البطن فاجتمع واستدار، وهي بنات اللبن، وهي «المباعر»، تسمى «المرابض»، وفيها الأمعاء»[1].

وهي في تفسير مقاتل وتفسير ابن عباس وتفسير هود بن محكّم، وهذه من أقدم التّفاسير الّتي وصلت إلينا؛ تعني: «المباعر». وأحدث هذه التفاسير تفسير هود من قبيلة هوارة الإمازيغيّة وقد صنّف في بلاد المغرب في أواسط القرن الثّالث الهجري؛ أي: إنّه سابق لتفسير الطّبري بحوالى قرن تقريباً.

واللفظة موجودة في العربيّة قبل الإسلام وقد استعملها امرؤ القيس في قوله:

جعلن حوايا واقتعدن قعائداً وخففن من حوك العراق المنمق[2]

---

(١) الطبري، جامع البيان (المكتبة الشّاملة: الإصدار ١٥. ٣).

(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (المكتبة الشّاملة: الإصدار ١٥. ٣).

ولكنّ إلغاء لُكسنبرغ لكلّ التّراث العربيّ والإسلاميّ متعمّداً هو الذّي أوقعه في هذا التّعسّف التّأويلي. والغاية عنده ليست إثبات معنى جديد، بل الإيهام بأنّ ألفاظ القرآن ليست عربيّة وأنّ إهمال تنقيط بعض الكلمات القرآنيّة ذات الأصول السّريانيّة وفق أصولها قد أحدث اضطراباً في معاني كثير من مقاطع القرآن، ومسعاه هو هدّ مقولتيْ التوقيف والحفظ: أنّ القرآن كتاب موقوف محفوظ.

٢ ـ لفظتا «تحت» و«سريّا» في الآية ٢٤ سورة مريم:

وفي المثال الثاني الذي اخترناه درس لُكسنبرغ لفظتي «تحت» و«سريّا» في الآية ٢٤ من سورة مريم[١]:

﴿فَنَادَىٰهَا مِن تَحْتِهَآ أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا ﴿٢٤﴾﴾.

وبعد أن حلّلها تحليلاً فيلولوجيّاً، معتمداً في ذلك على الأصول السّريانيّة للألفاظ القرآنيّة، أعاد كتابتها حسب أصلها السّرياني، فصارت الآية عنده:

(فناداها من نُحاتها ألّا تحزني قد جعل ربّك نُحاتك شِرْيَا).

وقد اعتبر أنّ المفسّرين العرب القدامى لم يفهموا من الآية شيئاً؛ لأنّهم اعتمدوا اللغة العربيّة فقط في حين أنّ هذين اللّفظين سريانيّين: تحت وسريا. أمّا المستشرقون فقد أخطؤوا؛ لأنّهم تابعوا العرب القدامى واعتمدوا على مقطع من إنجيل منحول دوّنت فيه القصّة بشكل مختلف اختلافاً بسيطاً.

---

(١) Ch. Luxenberg, Die syro-aramäischen Lesart des Koran, 102-121.

انطلق لُكسنبرغ في تحليله من أنّ العرب القدامى لم يختلفوا إلّا في الذي نادى مريم من تحتها أهو جبريل أم عيسى. وصادر على أنّ كلّ المقطع سريانيّ وليس عربيّاً. فذهب إلى أنّ «من» ليست حرف الجرّ العربيّ كما ظنّ العرب والمستشرقون وإنّما هي ظرف الزّمان السّرياني الذي يعني: «حين» أو «حال». واستشهد على ذلك بأنّ كثيراً من اللّهجات العربيّة المشرقيّة لا زالت تستعمل «من» ظرفاً زمانيّاً بذات معناه السّرياني. ومن الأمثلة التي قدّمها في هذا السياق: «من وصلتي قلت له»؛ أي: «حال وصولي قلت له».

أمّا لفظة «تَحْتَ» فقد انطلق في تحليلها من إشارة وردت عند السيوطي في الإتقان جاء فيها أنّ «تحت» كلمة نبطية[١]؛ تعني: البطن (بمعناها السرياني جنين). قال السيوطي «﴿تَحْتَ﴾: قَالَ أَبُو الْقَاسِمِ فِي لُغَاتِ الْقُرْآنِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَنَادَىٰهَا مِن تَحْتِهَآ﴾؛ أَيْ: بَطْنِهَا بِالنَّبَطِيَّةِ. وَنَقَلَ الْكَرْمَانِيُّ فِي الْعَجَائِبِ مِثْلَهُ عَنْ مُؤَرِّخٍ»[٢]. وقد أهمل المستشرقون هذه الإشارة معتبرين أن «تحت» في اللغة الآرامية والعبرية والسريانية والحبشية لا تختلف عن معناها العربي في شيء.

---

(١) النّبطيّة لهجة آراميّة كتب بها الأنباط نقوشهم. والأنباط قبائل من العرب عاشوا في أقصى شمال الجزيرة العربيّة وجنوبي بلاد الشّام بعد أن هاجروا من الجزيرة العربيّة. واتّخذوا من البتراء عاصمة لهم في القرن الرّابع قبل الميلاد إلى أن قضى الرّومان على حكمهم السّياسي سنة (١٠٦م)، وظلّوا تابعين لهم قروناً عدّة. راجع: إحسان عباس، تاريخ دولة الأنباط (الأردن: دار الشّرق، ١٩٨٧م).

(٢) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ٢، ١٣١، المكتبة الشاملة، الإصدار، ٣.٥١ (متن رقمي).

ثمّ عاد لكسنبرغ إلى الطبري ليثبت أنّه سلّم بالمعنى العربي لهذه اللفظة. ونقض ذلك مبيّنا أنّ «تحت» العربيّة لا تؤدّي أيّ معنى في هذا السّياق حتى إذا كان المقطع عربيّاً؛ لأنّه لا يُعقل أن يكون جبريل أو عيسى تحت مريم وفق هذا التمشّي المنهجي:

- ربط هذه الكلمة القرآنيّة بالكلمة السّريانيّة «نحث» التي تعني: «نزل، انحدر».
- افترض أنّ فعل «نَحَتَ» العربي بمعنى: «صقل الحجر وهذّبه» قد اشتقّ من أصل سريانيّ هو «نحت» بمعنى: «أنزل ما زاد عن الشّيء».
- أوّل كلمة «تحت» الواردة في الآية القرآنية على أنّها تعني: «ولد، وضع» بما أنّ الجنين عندما يكون في بطن أمّه يكون زائداً عليها وعندما «تنحته»، بمعناها السّرياني، فإنّها «تنزله، تلده، تضعه».
- وبما أنّ القرآن لم يستعمل سوى لفظيْ «وَلَدَ» و«وَضَعَ» للتعبير عن الولادة الطبيعية، فإنّ استعمال «نحت» تعبير عن ولادة عيسى غير الطبيعية أو الفائقة للطبيعية مميزاً له عن ولادة أي مخلوق آخر.
- وبما أنّ المعنى الحقيقي للنُحات هو: «التنزيل»، فقد يكون المراد به: تنزيله من العُلا. وهو ما يتلاءم بالضبط مع العقائد المسيحيّة الّتي تعتبر عِيسى هو الإلـٰه، أو هو التجسيد البشري للإلـٰه الذي نزل من ملكوته ليستقرّ في بطن مريم ثم تلده ولادة معجزة.
- وأعاد كتابة هذا المقطع الأوّل مستعملاً «من» السّريانيّة

بمعنى: «حَالَ»، و«نَحْتَ» السّريانيّة بمعنى: «ولد» ليصبح الأصل السريانيّ الصّحيح للآية، حسب تقديره

(فناداها من نحتها): أي: فناداها حال وضعها، أو حين وضعها.

وبهذا يُحلّ الإشكال التّأويليّ الّذي وقع فيه كلّ مفسّري القرآن القدامى الّذين لم يجدوا معنى للفظ «من»، ولم يفهموا كيف يكون المنادي «تحت مريم» وهي مضطجعة في حال مخاض، فذهبوا في ذلك مذاهب شتّى، ولو أدركوا أنّ أصل هذه الألفاظ سريانيّ أو انتبه المتأخّرون منهم إلى إشارة السيوطي إلى أنّ «تحت» نبطيّة وليست عربيّة لما وقعوا فيما وقعوا فيه من اضطراب تأويليّ يمثّله الطّبري في قوله:

«حدثنا ابن بشار، قال: ثنا أبو عامر، قال: ثنا سفيان، عن جويبر، عن الضحاك (فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا) قال: جبرائيل...

حدثنا بشر، قال: ثنا يزيد، قال: ثنا سعيد، عن قتادة ﴿فَنَادَىٰهَا مِن تَحْتِهَآ﴾: أي: من تحت النخلة.

حدثنا موسى، قال: ثنا عمرو، قال: ثنا أسباط، عن السديّ ﴿فَنَادَىٰهَا﴾ جبرائيل ﴿مِن تَحْتِهَآ أَلَّا تَحْزَنِي﴾.

حدثنا الحسن، قال: أخبرنا عبد الرزاق، قال: أخبرنا معمر، عن قتادة، في قوله: ﴿فَنَادَىٰهَا مِن تَحْتِهَآ﴾ قال: المَلَك.

حُدثت عن الحسين، قال: سمعت أبا معاذ يقول: أخبرنا عبيد، قال: سمعت الضحاك يقول في قوله: (فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا):

يعني: جبرائيل كان أسفل منها». فاختلفت هذه المعاني عنده في المنادي من تحتها من هو ومن يكون، هل هو عيسى أو جبريل ثمّ رجّح الطبري قائلاً: «قال أبو جعفر: وأولى القولين في ذلك عندنا قول من قال: الذي ناداها ابنها عيسى، وذلك أنه من كناية ذكره أقرب منه من ذكر جبرائيل، فردّه على الذي هو أقرب إليه أولى من ردّه على الذي هو أبعد منه... فإذا كان ذلك هو الصواب من التأويل الذي بينا، فبين أن كلتا القراءتين؛ أعني: (مِنْ تَحْتِهَا) بالكسر، (وَمَنْ تَحْتَها) بالفتح صواب. وذلك أنه إذا قرئ بالكسر كان في قوله: (فَنَادَاهَا) ذكر من عيسى: وإذا قرئ (مَنْ تَحْتَها) بالفتح كان الفعل لمن وهو عيسى. فتأويل الكلام إذن: فناداها المولود من تحتها أن لا تحزني يا أمه (قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا).

كما حدثني يونس، قال: أخبرنا ابن وهب، قال: قال ابن زيد، في قوله: ﴿فَنَادَىٰهَا مِن تَحْتِهَآ أَلَّا تَحْزَنِي﴾ قالت: وكيف لا أحزن وأنت معي، لا ذات زوج فأقول من زوج، ولا مملوكة فأقول: من سيدي، أي شيء عذري عند الناس ﴿يَٰلَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَٰذَا وَكُنتُ نَسْيًا مَّنسِيًّا﴾ فقال لها عيسى: أنا أكفيك الكلام»[1].

ثمّ ركّز لكسنبرغ على لفظة «سريّاً» مبيّناً أن معنى الجدول أو النهر الذي ذهب إليه المفسّرون العرب لا وجود له في العربيّة أو السّريانيّة ابتداءً أو اشتقاقاً، وأنّ تقدير المفسّرين للمعنى وفق السّياق بوصل اللّفظ بما بعده وهو ﴿فَكُلِي وَٱشْرَبِي﴾ ليس سوى

(١) الطبري، جامع البيان، ١٨، ١٧٦، المكتبة الشاملة، الإصدار ٥١. ٣ (متن رقمي).

وهم، حسب تقديره. فمريم لم تكن مهدّدة بالجوع أو العطش، ولا يمكن أن يكون جدول الماء من تحتها. وبما أنّ هذا الكلام صادر عن عيسى فلا بدّ أن يكون عزاء لها عمّا قد تُتّهم به من حمل حرام. واستند في ذلك إلى الطبري.

قال الطبري «واختلف أهل التأويل في المعنيّ بالسريّ في هذا الموضع، فقال بعضهم: عني به: النهر الصغير...

حدثنا محمد بن عمرو، قال: ثنا أبو عاصم، قال: ثنا عيسى؛ وحدثني الحارث، قال: ثنا الحسن، قال: ثنا ورقاء، جميعاً عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد (سَرِيًّا) قال: نهر بالسريانية...

حدثنا القاسم، قال: ثنا الحسين، قال: ثنا أبو بكر بن عياش، عن أبي حصين، عن سعيد بن جبير (قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا) قال: هو الجدول، النهر الصغير، وهو بالنبطية: السريّ...

حدثنا ابن وكيع، قال: ثنا أبي، عن سلمة بن نبيط، عن الضحاك، قال: جدول صغير بالسريانية...

وقال آخرون: عنى به عيسى...

حدثني يونس، قال: أخبرنا ابن وهب، قال: قال ابن زيد، في قوله: (قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا)؛ يعني: نفسه، قال: وأيّ شيء أسرى منه، قال: والذين يقولون: السريّ: هو النهر ليس كذلك النهر، لو كان النهر لكان إنما يكون إلى جنبها، ولا يكون النهر تحتها».

ثمّ يرجّح الطبري قائلاً: «وأولى القولين في ذلك عندي بالصواب قيل من قال: عنى به الجدول، وذلك أنه أعلمها ما قد أتاها الله من الماء الذي جعله عندها، وقال لها: (وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيّاً فَكُلِي) من هذا الرطب (وَاشْرَبي) من هذا الماء (وَقَرِّي عَيْنًا) بولدك، والسريّ معروف من كلام العرب أنه النهر الصغير؛ ومنه قول لبيد:

فَتَوَسَّطا عُرْضَ السَّريّ وَصَدَّعا مَسْجُورَةٌ مُتَجاوِرًا قُلامُها»[١]

وبعد أن أبطل لكسنبرغ كلّ الآراء والتّرجيحات التي ذكرها الطبري، عاد إلى المعاجم السّريانيّة وبحث فيها عن كلمة قريبة في النّطق من كلمة سريّاً وتؤدّي معنى في سياق الآية، فوجد اللفظ السرياني «شرا» وذهب إلى أنّ معناه «أحلّ» ومنها اشتقّت كلمة «شِرْيا»، وتعني: «الحلال».

ووجد أنّ معنى كلمة «شريا» (أي الحلال) تنسجم مع سياق الآية القرآنية. فصارت «من» (أي: حين)، «تحتها» (أي: وضعها)، «تحتك» (أي: وضعك)، شِرْيا (أي: حلالاً). وأعاد كتابة المقطع بناء على أنّ اللّفظ والمعنى سريانيّان فصار المقطع، مع سابقه.

(فناداها من نحتها أن لا تحزني قد جعل ربّك نحتك شريا).

أي: «ناداها حال وضعها أن لا تحزني قد جعل ربّك وضعك حلالاً».

---

(١) الطبري، جامع البيان، ١٨، ١٧٦، المكتبة الشاملة، الإصدار ٣.٥١ (متن رقمي).

وبهذا فإنّ الآية قد كتبت أوّلاً بخليط من السّريانيّة والعربيّة. ولكنّ الرّسم القرآني الأوّل بدون نقاط وجهل الذين نقطوا القرآن بالسّريانيّة جعلهم ينقّطون اعتباطاً، فوضعوا نقطتين بدل نقطة واحدة على الحرف الأوّل في «تحت»، وأهملوا تنقيط الشّين فقرئت خطأ «سريّا» في حين أنّها «شريا». وبيّن أنّ هذا المعنى السّرياني المبنيّ على سريانيّة اللّفظ أكثر اتّصالاً بسياق الآية من المعنى الذي ذهب إليه المفسّرون القدامى انطلاقاً من استقراء السّياق، وبناء على وهم عربيّة هذه الألفاظ، مع ترجيح بعضهم بأنّ هذه الكلمات غير سريانية كما نقل الطّبري ذاته من أنّ مجاهداً ذهب إلى أنّ «سريّا»؛ تعني: نهراً بالسريانية وأنّ سعيد بن جبير قال إنّ «سَرِيًّا» هو النهر الصغير بالنبطية، وإلى ذلك ذهب الضحاك غير أنه أرجعها إلى السريانيّة لا إلى النبطيّة.

وقد قارن محمد جلاء إدريس كلمة «سريا» القرآنيّة بمثيلاتها السّريانيّة وغيرها من اللّغات السّاميّة، بناء على أنّ معناها هو النّهر، واستنتج أنّ هذه اللّفظة لا مثيل لها ابتداء أو اشتقاقا. وقرّر أنّ اللفظة ليست سريانيّة وليست استعارة منها، وإنّما هي عربيّة ثابتة ذات جذر سامي. وافترض أنّ «سريّا» العربيّة بمعنى النّهر قد اشتقّت من الفعل «سرى، يسري» ومن اللّفظة اشتقّت «السّارية» وهي السّحابة مدعّماً رأي القدامى في أنّها تعني: جدول ماء[1].

(١) محمد جلاء إدريس، «الاستدراك على السّيوطي فيما نسبه من المعرّب في القرآن الكريم إلى العبريّة والسّريانيّة»، مجلّة الدّراسات الشّرقيّة ٣٧ (٢٠٠٦م): ٣١ ـ ٦٤.

أمّا أحمد الجمل فقد ذهب إلى أنّ تأويل «سريّا» على أنّها جدول ماء ليس تأويلاً سريانيّاً أو عربيّاً. وأكّد النّتيجة التي توصّل إليها لكسنبرغ، وهي أنّ أصل اللّفظ القرآنيّ سريانيّ، وإن خالفه في المعنى معتبراً أنّها تعني: «المحرّر» استناداً إلى ما جاء في الآيـة ﴿إِذْ قَالَتِ ٱمْرَأَتُ عِمْرَٰنَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّيٓ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٣٥﴾﴾ [آل عمران: ٣٥][1].

ثمّ بيّن أنّ لُكسنبرغ قد أخطأ في تأويل معنى «شريّا» السّريانيّة؛ لأنّها تعني: «حلّ القيد والوثاق» فهي من «حلّ يحلّ» وليست من «أحلّ يحلّ». ومن هنا فمعنى «الحلال» لا وجود له في السّريانيّة وهو اختلاق من لكسنبرغ حتى يطوّع اللفظ ليؤدّي المعنى الذي يريد الوصول إليه، حتى وإن نزع إلى التّعسّف على اللّفظ والمعنى كليهما. وهذه منهجيّة استشراقيّة قديمة وليست بجديدة، ولم يكن لكسنبرغ أوّل من استعملها. ومقصد لكسنبرغ من ذلك، كما ذكرنا سابقاً، ليس القول: إنّ القرآن قد حوى ألفاظاً سريانيّة أو نبطيّة أو فارسيّة أو غيرها، فهذا مما ذهب إليه القدامى أنفسهم ومما لا حرجَ شرعيّاً فيه. ولكنه يدرك أنّ ما يمثّل مشكلاً بالنّسبة إلى المسلمين هو أن يصير لفظ القرآن الّذي يُتلى في الصّلوات ويُتعبّد بقراءته مختلفاً عن أصله الأوّل نتيجة سوء التّنقيط، وإن كان استدلال أحمد الجمل أيضاً يحتاج إلى تدقيق؛

(١) أحمد محمد علي الجمل، «القرآن ولغة السريان»، مجلة كلية اللغات والترجمة بالأزهر الشريف ٤٢ (٢٠٠٧م): ٨٩ ـ ٩٠.

لأنّ لفظ المحرّر في القرآن تعني المعتَق ولا صلة لها بمعنى «سريّا» في القرآن. وقد يبدو المعنى الّذي أدركه القدامى استقراء أو حدسا أقرب المعاني.

ودون سفسطة تأويليّة بناء على معنى محرّف في السّريانيّة اعتماداً على معاجم سريانيّة ألّفت في القرنين التّاسع عشر والعشرين وإهمال كلّ التّراث العربي القديم كما فعل لُكسنبرغ، ودون تعسّف تأويليّ غير متثبّت كما فعل أحمد الجمل، يبدو المعنى الذي أدركه القدامى أقرب المعاني إلى السّياق العربيّ؛ إذ لم يتّفق القدامى على أن «سريّا»؛ تعني: «جدول ماء، كما ادّعى لُكسنبرغ، وأكثر من ذلك أنّهم استدلّوا على خطإ من ذهب إلى اعتبارها نهراً بأنّ النّهر يكون إلى جنبها وليس تحتها.

وجاء في تفسير الطّبري «أنّ السّريّ هو السّامي» ودعّمه القرطبي بقوله: «السّريُّ من الرّجالِ العظيمُ الخصالِ السّيّدُ. وقال الحسن: كان والله سريّاً من الرّجال».

والمرجح أنّ «من» الأولى ليست حرف جرّ، وإنّما هي موصول اسميّ، ليصير معنى الآية «فناداها مَن (أي الذي) تحتَها (على المجاز؛ أي: عيسى) [قائلاً:] لا تحزنيّ قد جعل [ني] ربّك [أنا الذي] تحتَك (على المجاز) سريا (أي: سيّداً/ سامياً/ عظيماً/ نبيّاً»). وفي الآية حذف وإضمار وتقدير ومجاز لم يستطع لكسنبرغ إدراكها؛ لأنّه أهمل الفكر البلاغيّ العربيّ كلّه متوهّما أنّه يستطيع أن يفهم أيّ نصّ شرعيّ أو فكريّ أو ثقافيّ دون وصله

بسياقاته الزمانيّة والمكانيّة والحضاريّة العامّة. فإذا كان النّصّ شرعيّاً ربّانيّاً، وجب النّظر في اللغة والبلاغة والتّركيب والنّحو والصّرف والاشتقاق وأسباب النزول. وإذا كان النّصّ ثقافيّاً بشريّاً يجب النّظر في كل ذلك مع إحلال الظّروف المكانيّة والزّمانيّة لإنتاج النصّ محلّ أسباب النّزول ومواضعاته في النّصّ الشّرعيّ.

لفظتا «سربا» في الآية ٦١ من سورة الكهف و«سرابا» في الآية ٢٠ من سورة النّبأ:

ثمّ حاول لُكسنبرغ توجيه أغلب الألفاظ التي تشترك في الرّسم مع «سريا» وتختلف عنها في المعنى إلى معنى جديد بتنقيط جديد ومنها «سربا» في الآية ٦١ من سورة الكهف:

﴿فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنِهِمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَٱتَّخَذَ سَبِيلَهُۥ فِى ٱلْبَحْرِ سَرَبًا ﴿٦١﴾﴾.

و«سرابا» في الآية ٢٠ من سورة النّبأ:

﴿وَسُيِّرَتِ ٱلْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا ﴿٢٠﴾﴾[1].

فذهب إلى أنّ اللّفظة القرآنيّة الأولى ليست «سربا» وإنما هي «سِريا» من اللّفظ السّرياني «سراً»، وهو يعني: «حر، مطلق، غير مقيّد». وأعاد كتابة المقطع ليصبح «فاتخذ سبيله في البحر سرياً (أي: حرّا)»[2].

أمّا لفظة الآية الثانية «سراباً» فقد استنتج بعد تحليلها أنّ «سيرت» نُقّطت خطأ وهي في الأصل «سُتّرت» من الجذر الآرامي

---

(١) Ch. Luxenberg, Die syro-aramäischen Lesart des Koran, 121.

(٢) نفسه، ١٢٣.

«ستّر»؛ أي: «هدّ»، و«سرابا» هي «شرايا» من الأصل السّرياني «شريّا»، وتعني: «هباء». ليصبح معنى الآية: «وهدت الجبال فكانت هباء». وأضاف إلى ذلك أنّ الأصل السّرياني للآية ٤٧ من سورة الكهف:

﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ ٱلْجِبَالَ وَتَرَى ٱلْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَٰهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا ﴿٤٧﴾﴾.

يعني: «يوم نُسَتّر الجبال وترى الأرض تارزة وحشرناهم فلم نغادر منهم أحداً»؛ أي: «يوم نهدّ الجبال وترى الأرض منشقة وحشرناهم فلم نغفل منهم أحداً»[1] باعتبار أنّ «بارزة» هي تحريف رسم من الجذر السرياني «ترز» بمعنى: «شق». وترجم «غادر» إلى السريانية فأعطاه معنى «ترك وأهمل وأغفل» ودعّم ذلك بما ورد في الآية ٤٩ من سورة الكهف:

﴿مَالِ هَٰذَا ٱلْكِتَٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا﴾[2].

واستنتج أنّ التّنقيط الاعتباطي لألفاظ القرآن بناء على اعتبارها عربيّة هو الذي ولّد كثرة التّأويلات القديمة التي ظلّت ترجّح بلا حسم. فـ«سَرِيّا» القرآنيّة هي سريانيّة منقّطة خطأ والصّحيح «شَرَيَا»، وتعني: «الحلال» وكذلك حال «سربا» وهي «سرْيا»، وتعني: «حر»، و«سرابا» هي «شريّا»، وتعني: «هباء»، و«سُيّر» هي «سُتّر»، وتعني: «هُدّ»، و«بارزة» هي «تارزة»، وتعني: «منشقّة»،

---

(١) نفسه، ١٣١ ـ ١٣٣.

(٢) نفسه، ١٣٣.

وقد كانت على هذه الصيغة في القريان السّرياني الأصل ويجب أن تكتب على هذا الشّكل وتقرأ على هذا الشّكل الذي ترجمه محمد من السّريانية إلى العربيّة، حسب تصوّره، بخليط عربيّ سريانيّ أرامي، ثمّ وحرّفه المتأخّرون بناء على وهم عربيّة هذا الكتاب[1].

٣ ـ لفظ «حمارك» والآية ٢٥٩ من سورة البقرة:

ـ والمثال الثّالث من أمثلة هذا المحور هو لفظ «حمارك»[2] الوارد في الآية ٢٥٩ من سورة البقرة. ومضمون الآية أنّ الله أمات إنساناً وأحياه بعد ألف عام وخاطبه قائلاً:

﴿فَٱنظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ ۖ وَٱنظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ ءَايَةً لِّلنَّاسِ ۖ وَٱنظُرْ إِلَى ٱلْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا ۚ﴾.

وبعد عمليّات فيلولوجيّة معقّدة أعاد كتابة هذا المقطع على أنّ أصله السّرياني: «فانظر إلى طَعْمِك وشِرْبك (حالك وأمرك) لم يشْتنه (يتغير) وانظر إلى جمارك (كمالك) ولنجعلك آية للناس وانظر إلى العظام كيف ننشرها (نصلحها) ثم نكسوها لحما».

- ذهب لكسنبرغ أوّلاً إلى نحو سيبويه يفترض أن يُثنّى فعل «يتسنّه» في القرآن؛ لأنّه مسبوق بمثنّى. وبما أنّه ورد في صيغة الإفراد فإمّا أن نحو سيبويه لا معنى له أو أنّ النصّ ليس عربيّاً. واختار الاحتمال الثّاني ودعّمه بأنّ «الطّعام والشّراب» لا صلة لهما بسياق الآية.

---

(١) نفسه، ١٢٩.

(٢) نفسه، ١٧٦.

- فذكر أنّ ألف المدّ في «طعامك» مضافة على ما هو شائع في القرآن وأصل الكلمة «طعمك».

- وبحث في القواميس السّريانيّة فوجد الكلمة «طعم» بمعنى: «العقل والفهم» ودعّمها بما هو موجود في العاميّة المشرقيّة «حكي بلا طعمه» بمعنى: «بلا فهم».

- وبحث أيضاً عن كلمة «شرابك» فوجد كلمة مشابهة لها هي «شَرْبَا» السّريانيّة، وتعني: «الحال» أو «الشّأن». واعتبر أن هذين اللفظين: «طعامك وشرابك» مترادفان ويعنيان: «حالك وأمرك» بدليل عدم التّثنية في فعل «تسنّه».

- فعل «تسنّه» كذلك أصله سريانيّ حسب تحليله، وهو مشتقّ من من «اشتني» بمعنى: «تغيّر».

- يصير معنى الآية بهذا التّقدير: (انظر إلى طعمك وشربك لم يتشنه)؛ أي: «انظر إلى حالك وأمرك، لم يتغيّر».

أمّا «حمارك» فلا صلة لها بالسّياق إطلاقاً، ولا معنى لوجود الحمار في سياق هذه الآية. وبعد أن بحث في المعاجم السّريانيّة وجد كلمة «جمارك»، وتعني: «كمالك»؛ أي: «وانظر إلى كمالك». واستدلّ على ذلك بأنّ ملفوظ الآية ورد فيه: «ولنجعلك آية للناس» وليس «لنجعلـ[ـه] آية للنّاس»؛ أي: «لنجعل حمارك آية للناس»، فالمقدّم آية للنّاس هو هذا الإنسان بعد أن بعثه الله من جديد فاستوى حاله وأمره مثلما كان سابقاً، لم يتغيّر، وسنجعلك بهذا آية للنّاس، ولا علاقة لمنطوق الآية

أو مفهومها بالطّعام والشّراب والحمار، كما يرى لكسنبرغ.

وأشار لُكسنبرغ أخيراً إلى أن لفظة «ننشزها» في القرآن قد وقع فيها خطأ في التنقيط كذلك. فأصلها السّرياني هو «ننشرها»، بالرّاء لا بالزّاي، والفرق بين الكلمتين نقطة. وتعني: «ننشرها» السّريانيّة «أصلح وعدّل».

وبعد أن جمّع جملة المقطع الذي اشتغل عليه، وأعاد تنقيط كلماته وحروفه: فصار (انظر إلى **طعمك وشربك لم يشتنه**، وانظر إلى **جمارك**، ولنجعلك آية للناس وانظر إلى العظام كيف **ننشرها** ثم نكسوها لحماً). وبعد أن أرجع هذه الكلمات الخمس (طعامك، شرابك، يتسنه، حمارك، ننشرها) إلى أصولها السّريانيّة التي أخطأ العرب في تنقيطها فصارت (طعمك، وشربك، يشتنه، جمارك، ننشزها) وصار معنى هذا المقطع السرياني «انظر إلى حالك وأمرك لم يتغير وانظر إلى كمالك ولنجعلك آية للناس انظر إلى العظام كيف نصلحها ثم نكسوها لحماً» والتّنقيط العربيّ الخاطئ للقرآن العربي السّرياني هو الذي أحدث هذه الفوضى اللّفظيّة فالمعنويّة.

لفظة «حور العين» في الآية ٥٤ من سورة الدخان:

والمثال الرّابع هو «حور العين» وقد شرحه لكسنبورغ على امتداد أربعين صفحة مبيّناً أنّ أغلب صفات الجنّة في القرآن ترجع إلى نصوص سريانية معروفة بالـ«ميامر» ألفها أفرام السرياني (٣٠٦ ـ ٣٧٣) في القرن الرابع الميلادي. وقد عاد إلى المستشرق

السّويدي تور أندريا Tor Andrae[١] وإلى المستشرق الألماني إدموند باك Edmund Beck[٢] ليبيّن أنّ لفظة «حور» صفة سريانية للعنب الأبيض وأن «عين» نعت يعبر عن صفاء الحجارة الكريمة التي ينعت بها القرآن نصاعة العنب الأبيض؛ إذ يشبهه باللؤلؤ المكنون.

وأعاد تنقيط لفظ «زوّجناهم» في الآية ٥٤ من سورة الدخان ﴿وَزَوَّجْنَٰهُم بِحُورٍ عِينٍ﴾ لتصبح «روّحناهم» براء وحاء «أي: أطعمناهم» ولكن العرب نقّطوا فحوّلوا الرّاء إلى زاي والحاء إلى جيم والهاجس الجنسيّ هو الذي كان يوجّههم.

وقد أخطأ العرب، حسب تقديره، أيضاً في فهم «الولدان» في الآية ١٧ من سورة الواقعة ﴿وِلْدَٰنٌ مُّخَلَّدُونَ﴾ والحال أنّها تعني: الثّمار، وهي مشتقّة من اللفظة السريانية «يلدا». وأخطؤوا أيضاً في «مخلدون» وهي صفة لهذه الثمار ولذلك يجب أن تقرأ «مجلّدون» «يلدان مجلدان»؛ أي: ثمار باردة يتمتّع بها أهل الجنّة.

قلب حروف القرآن والألفاظ السّريانيّة:

لفظة «قسورة» في الآية ٥١ من سورة المدّثر:

ـ وسنختار مثالاً على ذلك وهو لفظة «قسورة» في سورة المدّثر الآيات (٤٩ ـ ٥١):

---

(١) T. Andrae, Mohammed: sein Leben und Glaube (Göttingen: Vandenhoek und Ruprecht, 1932).

(٢) E. Beck, "Eine christliche Parallele zu den Paradiesjungfrauen des Korans", Orientalia Christiana Periodica XIV (1948): 398-405.

﴿كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُّسْتَنفِرَةٌ ۝٥٠ فَرَّتْ مِن قَسْوَرَةٍ ۝٥١﴾[1].

استعمل لُكسنبرغ المنطق ليصل هذه الكلمة بأصل سريانيّ مفترض ويمنحها معنى جديداً لم يقل به أحد من القدامى وهو «الحمار الهرم».

- فذهب أوّلاً إلى أنّ هناك احتمالين لفرار الحمر المستنفرة من القسورة. الأوّل وهو الهرب من شيء مرعب كالأسد، وهذا أمر بديهي يبرر الهرب منه، وهذا ما أجمع عليه المفسّرون العرب قديماً. والثّاني الهرب من شيء غير مفزع في صياغة تعجّبيّة استنكاريّة؛ أي: إنّ النص القرآني يشبه استنفار الهاربين من تذكرة القرآن بالحمر الهاربة لا من نظيرها، بل من دابةٍ هرمة هالكة ليس فيها ما يدفع إلى الهرب. وقد اعتمد السّياق للتأويل شأنه شأن المفسّرين العرب القدامى واختار هذا المعنى الثّاني؛ لأنّه يفيد الهرب من الشّيء غير المفزع وحاول الاشتغال عليه فيلولوجيّا.

- ذهب لكسنبرغ إلى أنّ أن الرسم القرآني يشير إلى اسم فاعل سرياني على وزن «فاعولا» وقد اشتقّ منه الوزن العربي فعول وفاعول. وعاد إلى المعاجم السّريانية المدوّنة في القرنين التّاسع عشر والعشرين فوجد كلمة «قُوسْرا» بقلب السّين

---

(١) Ch. Luxenberg, Die syro-aramäischen Lesart des Koran, 45.

وقد اعتبر رالف غضبان قسورة «كلمة بسيطة عجز المفسرون شرقاً وغرباً عن شرحها حتى الآن» متابعاً لُكسنبرغ في نتائجه. رالف غضبان، «معاني القرآن على ضوء علم اللسان كتاب للمستشرق كريستوف لُكسنبرغ»، مجلة الحياة الطيبة ١٣ (أكتوبر ٢٠٠٦م).

والواو، من أصل آرامي تكتب فيه بالسّين والصّاد «قُوسرا» و«قُوصرا». وبحث في لسان العرب ليجد «قوصرة»، وتعني: «المنبوذ»، وسكت عن بقيّة المعاني التي لا تتّصل بما يريد أن يوجّه اللّفظ إليه ومنها أنّ «القوصرة وعاء من قصب يوضع فيه التّمر». وهو أكثر المعاني تداولاً من الخليل إلى ابن منظور. أما المعنى في المراجع السريانية فهو الحمار الهرم الذي لا يهرب منه الحمل. وأضاف بأنّ اعتبار القدامى «القسورة» لفظة حبشيّة لا معنى له؛ لأنّ الفيلولوجيّين المحدثين لم يعثروا على اللفظ في الحبشيّة ابتداء أو اشتقاقاً. ولكنّ لُكسنبرغ تعسّف تعسّفاً كبيراً على اللفظ وعلى المعنى كليهما.

من **جهة اللفظ، أوّلاً**: لم يتّفق القدامى على أنّ قسورة؛ تعني: الأسد فقط بل ذكروا بالإضافة إلى ذلك معنى «الرّماة» و«القنّاصين» وأضاف الرّازي في تفسيره والقرطبي نسبة إلى ابن الأعرابي أنّها «ظلمة اللّيل» أو «أوّل اللّيل».

ثانياً: لم يتّفقوا على أنّ الكلمة حبشيّة إذ يذكر كثير منهم أنّ عكرمة أنكر هذه النّسبة. وعكرمة إمازيغيّ مغربيّ مسلم سافر إلى الشرق في أواخر القرن الهجريّ الأوّل. وثقافته الإمازيغيّة تسمح، إن صحّت، بالاعتماد عليها في هذا المجال.

ثالثاً: أضافوا احتمالين: الأوّل أنّ اللفظة عربيّة وأثبتوا ذلك بوجودها في الشّعر الجاهلي إذ نقل الطبري عن ابن عباس بيتاً جاهليّاً جاء فيه:

يا بِنْتَ لُؤَيّ خَيْرَةً لِخَيْرَه   أحْوَالُهَا في الحَيّ مِثلُ القَسْوَرَهْ

وتعني العصبة من الرّجال وأضاف القرطبي بيتا للبيد بن ربيعة جاء فيه:

إذا ما هتفنا هتفة في ندينا   أتانا الرجال العائدون القساور

وأضاف الرّازي أنّ الكلمة عربيّة صحيحة على وزن «فعولة» من القسر وهو القهر والغلبة، وسمّي الأسد بذلك صفة؛ لأنّه يقهر السباع. ومنها «ليوث قساور» في لغة العرب.

وأمّا القرطبي فقد ذكر عدداً من الألفاظ غير العربيّة في القرآن وأضاف أنّ العرب قد عرّبت هذه الألفاظ الأعجمية واستعملتها فهي عربية بهذا الوجه؛ لأنّ العرب قد خالطوا كثيراً من الأقوام الذين جاوروهم «فعلقت بالعرب بهذا كله ألفاظ أعجمية غيرت بعضها بالنقص من حروفها، وجرت إلى تخفيف ثقل العجمة، واستعملتها في أشعارها ومحاوراتها، حتى جرت مجرى العربي الصحيح، ووقع بها البيان، وعلى هذا الحد نزل بها القرآن».

إلّا أنّه يضيف قائلاً إنّ اعتبارها «**أصلاً في كلام غيرهم دخيلة في كلامهم، ليس بأولى من العكس، فإن العرب لا يخلو أن تكون تخاطبت بها أولاً، فإن كان الأول فهي من كلامهم، إذا لا معنى للغتهم وكلامهم إلا ما كان كذلك عندهم، ولا يبعد أن يكون غيرهم قد وافقهم على بعض كلماتهم، وقد قال ذلك الإمام الكبير أبو عبيدة. فإن قيل: ليست هذه الكلمات على أوزان كلام العرب**

فلا تكون منه. قلنا: ومن سلم لكم أنكم حصرتم أوزانهم حتى تخرجوا هذه منها»[1]. وهو يثير هنا قضيّتين مركزيّتين. أمّا الأولى فهي أنّه من الجائز أنّ النّحاة لم يحصروا كلّ الأوزان. وأمّا الثّانية فهي أنّه من الجائز أن تكون بعض الكلمات الأجنبيّة المستعملة في النصّ القرآني ذات أصول عربيّة. ولكنّ كلا التّرجيحين يحتاجان إلى دراسات لسانيّة دقيقة لتثبتهما أو تدحضهما.

أمّا من جهة المعنى فقد اتّفق القدامى على أنّ «الحمر المستنفرة» في هذه الآية كناية على الكفّار، وأنّ «القسورة» كناية على الرّسول. وذهب الرّازي اعتماداً على ابن عباس إلى أنّ «الحمر الوحشية إذا عاينت الأسد هربت كذلك هؤلاء المشركين إذا رأوا محمداً ﷺ هربوا منه، كما يهرب الحمار من الأسد». واعتمدوا على السّياق الثّقافي والبلاغي الذي يؤطّر أسلوب الآية واعتمدوا على السّياق العقدي الذي يؤطّر مضمون الآية. وفي هذا التّفسير القديم إحالات واضحة على أنّ القسورة هو الرّسول ذاته، سواء صحّ ذلك أو لم يصحّ. ولا شكّ في أنّ لكسنبرغ قد طالع كثيراً من هذه التّفاسير قبل أن يباشر عمله، وهو يعرف هذا المعنى. ومن ثمّ فإنّ نقله معنى لفظ القسورة من الأسد إلى الحمار الهرم الكَلِّ الهالك هو نقل ضمنيّ مضمر للرّسول، وأستغفر الله، من أسد إلى حمار. وليس الأمر بجديد في الدّراسات الاستشراقيّة للإسلام.

---

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (المكتبة الشّاملة: الإصدار ١٥. ٣).

حركات المدّ والعلّة اليائيّة والقراءات العربيّة «الخاطئة»:

في الفقرة التّاسعة التي سمّاها: «لغة القرآن»[(١)] عاد لُكسنبرغ إلى نظريّة المستشرق الألماني تيودور نولدكه Nöldeke، وقد نشرها منذ سنة ١٩٠٩م وذهب فيها إلى أنّ لفظة القرآن مأخوذة من السّريانيّة «قريانا»[(٢)] ودقّقها لكسنبرغ في المقطع العاشر من كتابه «من السّريانيّة الآراميّة قرياناً إلى العربيّة قرآن Vom syro-aramäischen qeryana zum arabischen quraan»[(٣)].

وقد درس فيها قضيّتين اثنتين فصّلهما إلى عدّة عناصر:

الأولى سمّاها:

نتائج الرّسم العربيّ Konsequenzen der orthographischen.

وركّز فيها على ألفاظ:

- «اذنك» في الآية ٤٧ من سورة فصّلت.
- و«عتلّ» في الآية ١٣ من سورة القلم.
- و«الرقيم» في الآية ٩ من سورة الكهف.
- و«مزجية» في الآية ٨٨ من سورة يوسف.
- و«براءة» و«التوراة» في مواضع كثيرة.

لفظة «القرآن» في الآيات ١ ـ ٣ من سورة يوسف:

ـ ثمّ ركّز في الفقرة الثانية على القرآن: القريان باعتباره

---

(١) Ch. Luxenberg, Die syro-aramäischen Lesart des Koran, 57.

(٢) T. Nöldeke, Geschichte des Qorans (Leipzig, 1909): 1, 32.

(٣) Ch. Luxenberg, Die syro-aramäischen Lesart des Koran, 57-83.

كتاب فصول مسيحيّ **Lektionar** انطلاقاً من الآيات ١ ـ ٣ من سورة يوسف:

﴿الٓر تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ۝١ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٢ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلْغَٰفِلِينَ ۝٣﴾.

والآية ٧ من سورة آل عمران:

﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُولُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ۝٧﴾.

اعتبر لُكسنبرغ أنّ الانطلاق من فهم الأصول السّريانيّة للفظة القرآن، وللقرآن مجملاً، هو السّبيل إلى فهم اللغة القرآنيّة خاصّة بعد أن توصّل الفيلولوجيّون الأوائل إلى أنّ «قرأ» و«كتب» ليست من أصول عربيّة[١].

وبما أنّ السّريانيّة تمتلك إلى جانب الفعل «قرا» الاسم «قريانا» بمعنى: القراءة والتّلاوة فلا بد أنّ هذا المصطلح العربيّ مستعار من السّريانيّة. وبيّن أنّ استبدال الياء بألف مد كثير حدوثه في القرآن ليثبت أنّ «قرآن» من قرين (قريان)؛ لأنّ الياء تستبدل بألف أو بهمزة في كثير من الكلمات. فالتوراة كانت ترسم «تورية» ومزجاة كانت ترسم «مزجية» و«السيّئات» ترسم «السيات»

---

(١) نفسه، ٥٤ ـ ٥٥.

و«القبائح» ترسم «القبايح» و«سنأتيهم» ترسم «سنتيهم» و«بناها» ترسم «بنيها»[1].

وافترض أنّ هذه اللفظة قد مرّت بأربع مراحل.

١ ـ في الأولى كانت السريانية «قريانا» ترسم «قرين» وتنطق «قريان». وهذا حسب رأيه ناتج عن التّأثير السرياني، إذ أنّ الرّسول، حسب التراث الإسلامي، كان ينطق الهمزة «رخوة» مقاربة جدّاً لنطق الياء. والآراميون المسيحيون الناطقون بالعربية في سوريا وبلاد الرافدين ينطقونها بنفس الطريقة.

٢ ـ وفي الثّانية حذفت منها الياء فصارت ترسم «قرن» وتنطق «قران».

٣ ـ ثم أضيفت الألف في الرّسم أيضاً فصارت «قران».

٤ ـ وفي المرحلة الأخيرة أضيفت الهمزة في الوسط فصارت «قرءان» مثل فرقان[2].

ودعم ذلك بأمثلة سنختار أوضحها.

لفظ «ءاذنك» في الآية ٤٧ من سورة فصّلت:

﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ أَيْنَ شُرَكَآءِى قَالُوٓاْ ءَاذَنَّٰكَ مَا مِنَّا مِن شَهِيدٍ﴾.

ترسم في القديم بلا نقاط أصلاً، وترسم «ءاذنّاك» اليوم،

(١) نفسه، ٥٩.

(٢) نفسه، ٥٦ ـ ٥٧.

وتعني: أعلمناك، أطعناك، في حين أنّها إذا قرئت بالسّياق دون أخطاء الرّسم، حسب لُكسنبرغ، تصبح «إذ ذك»؛ أي: «إذ ذاك»، «حين ذاك» وليست «آذنّاك: أي: أعلمناك»؛ أي: إنّ ما يرسم نوناً في القرآن هو ياء، وأصله ألف مدّ: رُسمت أوّلاً «اذىك» بدون نقاط وقرئت «إذ ذاك» ولما نقّط العرب أخطؤوا لأنهم لا يعرفون أن الياء الفارغة في الرسم القديم هي ألف مد فنقطوا «إذنك»؛ أي: إنهم حوّلوا ألف المد التي تكتب ياء فارغة إلى نون وقرأها المتأخّرون «آذنّاك»؛ أي: أعلمناك. في حين أنّ اعتماد الأثر السّرياني في الرّسم القرآني يبيّن أنها على الظّرفيّة بمعنى: «حين ذاك» وليست من فعل «آذن» كما فهم العرب. وجعل لكسنبرغ اعتمادَ المكتوب بدل النّقل الشّفوي، الذي يعتبره أسطورة، هو المسؤول عن هذا الخطإ[1].

لفظتا «عتلّ» و«زنيم» في الآية ١٣ من سورة القلم:

١ ـ ودعم هذا التّحليل بمثال آخر هو «عتلّ» و«زنيم» في الآية ١٣ من سورة القلم:

﴿عُتُلٍّ بَعْدَ ذَٰلِكَ زَنِيمٍ ﴿١٣﴾﴾.

ليحوّلها إلى «عال بعد ذلك رتيم».

ـ بيّن أوّلاً أنّ «عتلّ» قد كتبت «عـىـل»؛ أي: بنبرة فقط بلا نقاط[2]. وهذه النّبرة ليست سوى ألف مدّ في النّطق وبهذا فإنّ المتأخّرين عندما نقطوا أخطؤوا، بدل أن يثبتوا نقطتين

(١) نفسه، ٦١.

(٢) نفسه، ٦٢.

تحت النّبرة لتصبح ياء وتقرأ ألف مد «عيل» تماماً كما ترسم التوراة «تورية» فإنهم قد وضعوا النّقاط فوق النّبرة فنتجت عن ذلك تاء وأصبحت الكلمة «عتل» بدل: «عيل»؛ أي: «عال» واختلفوا في تفسيرها.

- أمّا «زنيم» فقد قارنها بالكلمة العبريّة المذكر الجمع «زُنيم»، وتعني: الفجور والبغاء. وبما أنّ السّياق القرآني يتحدّث عن مفرد فإنّ «زُنيم» العبريّة ليست مرجع الكلمة[1]. ثمّ بحث في السّريانيّة ليجد كلمة «رتيم»، وتعني: «لم ينطق ولم يبن» مستنداً إلى ما جاء في لسان العرب من أنّ الأرثم هو الذي لا يصحّح كلامه ولا يبينه. واستنتج أنّ العرب قد أخطؤوا في تنقيط هذه الكلمة أيضاً فحوّلوا الحرف الأوّل من راء إلى زاي بإضافة نقطة، وحوّلوا التّاء إلى نون بوضع نقطة واحدة بدل نقطتين فشوّشوا معنى الآية: بدل أن يكون اللّفظ «عال بعد ذلك رتيم» ويكون المعنى واضحاً جدّاً ومنسجماً مع ما قبله وما بعده أصبح «عتلّ بعد ذلك زنيم» واختلفوا اختلافاً بيّناً في تفسيره[2].

لفظة «الرّقيم» في الآية ٩ من سورة الكهف:

درس كلمة «الرّقيم» في الآية ٩ من سورة الكهف:

﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَٰبَ ٱلْكَهْفِ وَٱلرَّقِيمِ كَانُوا۟ مِنْ ءَايَٰتِنَا عَجَبًا ﴿٩﴾﴾.

---

(١) نفسه، ٦٢ ـ ٦٣.

(٢) نفسه، ٦٥.

وقد اختلف القدامى في تفسيرها، فذهب بعضهم إلى أنها اسم كلب أهل الكهف[1]. وبيّن لكسنبرغ أنّ كلمة «الرّقيم» المختلف فيها ليست سوى «الرقاد».

- ذهب أوّلاً إلى أن الرّسم اليدوي الحجازي للدّال والميم يتشابهان ولذلك فإنّ الكلمة حسب السّياق هي «الرقيد».

- وبيّن ثانيا أنّ الياء تنطق ألفا، كما أسلف، ليستنتج أنّ الكلمة هي «والرّقيد» ليصبح المقطع «أم حسبت أصحاب الكهف والرّقيد».

وبعد أن أنهى الفقرة الأولى خلص في الفقرة الثّانية إلى أنّ القرآن كلّه كتاب تراتيل كنسيّة[2]، معتبراً أن الباحث يستطيع أن يفترض أنّ القرآن أوّلاً وقبل كلّ شيء لم يكن سوى كتاب فصول انتقيت نصوصه من العهدين القديم والجديد، وليس بصفته بديلاً عنهما بأيّ حال؛ أي: كما تريد الكتابات الإسلامية اللاحقة أن تفهمنا.

وقد أكّد ذلك بنظريّة جديدة عن القراءات السّبع[3]. و«القراءات السّبع»، حسب لكسمبرغ، مصطلح سريانيّ يحيل على نظام الكتابة في الإسترانجيلي Estrangeli وهو النظام الذي طوّره المتكلّمون بالسّريانيّة الشّرقيّة. وهو يعتمد النقاط فوق الحروف

---

(1) نفسه، ٦٥.

(2) نفسه، ٧٩.

(3) نفسه، ٧٩.

وتحتها تماماً كما هو الحال في العربيّة[1].

أمّا مصطلح «القراءات الخمس» المستعمل في كثير من المراجع العربيّة فهو نظام حركات السريانية الغربيّة وهو مصدر الحركات الثلاث في العربية، على اعتبار أنّ العربيّة قد تطوّرت عن السّريانيّة حسب رأيه لفظاً وحركات ومعنى.

واستنتج من ذلك أنّ الإشارة إلى «الكتاب القديم» في القرآن ليست وهما، إذ يشير القرآن فعلاً إلى كتاب ما صراحة وينقل منه في أكثر من موضع، وذلك الكتاب ليس سوى القريان: كتاب التراتيل الكنسية الذي نقل عنه القرآن العربي. واستدل على ذلك بالآيات ١ ـ ٣ من سورة يوسف:

لفظة «المبين» في الآيات ١ ـ ٣ من سورة يوسف:

﴿الٓرۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ۝١ إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ۝٢﴾.

ـ فركّز أوّلاً على كلمة «المبين» ويبين أن ترجمتها إلى الألمانية بـ deutlichen وإلى الأنقليزية بـ clear وإلى الفرنسية بـ explicite ترجمة خاطئة اعتمدت العربية في حين أنّ الكلمة سريانية، وتعني: «مبيّن» erläuterten؛ أي: إنّ القرآن كتاب لأصل سابق[2]. وأضاف إلى ذلك مثالاً آخر هو الآية السّابعة

(١) نفسه، ٤٨.

(٢) نفسه، ٨٠.

من آل عمران[1] وترجمها إلى السّريانيّة ليستنتج أنّ «المحكمات»؛ تعني: بالسّريانيّة «حتّيتا» و«المتشابهات»؛ تعني: «دميطا».

- وبهذا الفهم فإنّ القرآن ينبئ عن أصله: توجد فيه مقاطع «محكمات»؛ أي: وفيّة للأصل السّرياني «الأصل القانوني kanonischen Schrift». وتوجد مقاطع أخرى «متشابهات»؛ أي: «مشابهة» للأصل السّرياني القانوني.
- ويتساءل: إذا كان القرآن قد نزل «بلسان عربيّ مبين» فلِمَ قضت أجيال كثيرة من عرب وغير عرب أعمارها في فكّ مغالقه النّحويّة والدّلاليّة لفظة لفظة وتركيباً تركيباً؟
- ولِمَ اعتبر العرب المسلمون آيات كثيرة من «المحكم» في حين اختلفوا في تأويلها اختلافاً بيّناً، فكيف بالآيات التي اعتبروها متشابهة؟[2].

ـ ومن هنا يصبح تأويل الآية السابعة من سورة آل عمران:

- «منه آيات محكمات»؛ أي: وفيّة للأصل وهو «أمّ الكتاب السّرياني».
- «وأخر متشابهات»؛ أي: «مشابهة فقط للأصل السّرياني».
- «والذين في قلوبهم زيغ» يتّبعون هذه «المتشابهات» ابتغاء الفتنة؛ أي: مخالفة للمسيحية التي كان القرآن مجرّد كتاب تبشير بها.

---

(١) نفسه، ٨١.

(٢) نفسه، ٨٣.

- «وابتغاء تأويله» ليصبح ديناً جديداً.
- «وما يعلم تأويله إلّا الله والرّاسخون في العلم»: وهم الرّهبان المسيحيّون السّريان، وهم «أهل الذّكر الذين يطالب القرآن «القريان» بسؤالهم في ما غمض على العرب منه؛ لأنّ القرآن مجرّد كتاب تبشير بديانة هؤلاء «الراسخون في العلم» وهو الرهبان المسيحيون السريان، ولكن في محيط سرياني آراميّ عربيّ وهو مكّة.
- ومن هنا فقد جاء القرآن لينقل عن الأصل السرياني ويوضّحه لا لينقضه ويؤسّس ديناً جديداً بدلاً عنه، ولا علاقة «لأم القرآن» بالنموذج السماوي الذي يشير إليه الشّراح المسلمون للقرآن.
- وإذا كان القرآن كتاب فصول يشير صراحة إلى أنه توضيح لنص آخر، نص سابق، فإنّ هذا النّصّ الثاني يجب أن يكون مكتوباً بلغة أخرى. وأكبر الاحتمالات أنّه يشير إلى الكتاب السرياني اليشتّا.
- وقد يبيّن لُكسنبرغ أن سورة الكوثر إشارة واضحة إلى اليشيتّا الأوّل في بيتر ٥: ٨ ـ ٩. وسبب عدم فهم العرب لهذه السورة راجع إلى أنّها مقطع من إنجيل سرياني مرسوم بأحرف عربيّة ولا توجد في السورة أيّة كلمة عربيّة حسب تقديره!

لفظة: «يلحدون» في الآية ١٠٣ من سورة النّحل:

ودعم هذا التّصوّر بالآية ١٠٣ من سورة النّحل:

﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌۗ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ

﴿إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ ﴿١٠٣﴾﴾[١].

وبما أنّ العرب القدامى قد اختلفوا في معنى «يلحدون» فإنّها المفتاح إلى فهم الآية ومقصد القرآن كلّه.

- اعتبر أوّلاً أنّ «يلحدون» قد اشتقت من الكلمة السّريانيّة الآراميّة «لغاز»، وتعني: «لغز»: رمز إلى، لمح إلى.
- ودعم ذلك بأن رسم «يلحدون» ويلغزون» يتشابهان إذا حذفنا النّقاط (يلحدون/ يلعرون).
- فرسم الحاء الموصولة (حـ) يشبه رسم الغين بدون نقطة في الرسم القديم (عـ) أو القاف بدون نقطة (ٯـ).
- والدّال في الرّسم القديم تشبه الرّاء.
- والرّاء هي زاي بدون نقطة.
- وتصير الآية عنده «لسان الذي يلغزون إليه»؛ أي: يلمحون إليه.
- وليس اللسان الأعجمي الذي يلمحون إليه سوى كتاب الفصول، حسب تقديره.؛ أي: إنّ القدامى ألمحوا إلى كتاب أعجميّ وقارنوه بالقرآن، وأشاروا إليه وألمحوا.
- وهذا اعتراف صريح من «القرآن» بهذا النّصّ الأصل الأعجميّ السّابق، ولكنّ المتأخّرين في القرن التّاسع الميلادي قد حرّفوا القرآن ليخدم أغراضهم بعد أن حوّلوا الإسلام إلى دين.

وأضاف إلى هذه الآية التي استدلّ بها آيتين أخريين هما الآية ١٨٠ من سورة الأعراف:

---

(١) نفسه، ٨٧.

﴿وَذَرُواْ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِيٓ أَسْمَٰٓئِهِۦۚ﴾.

والآية ٤٠ من سورة فصلت:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَآۗ﴾.

وأشار إلى أن الطبري قد أكّد اختلاف أهل التّأويل في «يلحدون»[1] مبيّناً أنّ من معاني «لغاز» في السريانيّة «خدع» و«هذى» و«زوّر». ومن ثم فـ«يلحدون» ليست سوى السّريانيّة «يلغزون»؛ أي: يخادعون أو يزوّرون أو يهذون في آياتنا».

ثمّ حلّل الآية ٥١ من سورة الحجّ:

﴿وَٱلَّذِينَ سَعَوْاْ فِيٓ ءَايَٰتِنَا مُعَٰجِزِينَ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَحِيمِ ۝٥١﴾.

وبيّن أنّ «سعى» لفظ آرامي يعني: «لعب وهذى، مرح، تكلم كلاما باطلا»، وهي في هذا السياق؛ تعني: «هزأ»[2]. أمّا «معاجزين» فهي سريانيّة أيضاً وتعني: «مبطلين» ليصبح معنى الآية: «والذين يهذون في آياتنا مبطلين»[3].

هذا هو الإطار العام الذي تأسّس عليه عمل لكسنبرغ، وقد اعتمدنا فيه على المنهجيّة الوصفيّة وأرجأنا نقاش الأسس النّظريّة إلى آخر العمل، وإن بيّنّا في بعض المواطن نماذج من القصور في الفهم أو من المغالطة المقصودة. وهدفنا الآن أن نتساءل عن أثر عمل لكسنبرغ في أوساط الدّراسات القرآنيّة في الغرب بمختلف توجّهاتها وانتماءاتها.

(١) نفسه، ٩١.

(٢) نفسه، ٩٣.

(٣) نفسه، ٩٤.

٤ ـ مكانة «القراءة السّريانيّة الآراميّة للقرآن» في الفكر الغربي

بقي كتاب لُكسنبرغ مغموراً إلى أن اهتمّت به الصّحافة الأمريكيّة وربطته بأحداث ٠٩ سبتمبر ٢٠٠٣م في الولايات المتّحدة، جاعلة منه فتحاً عظيماً. ومنذ تلك اللحظة امتلأت مواقع الأنترنت بالتّعليقات على الكتاب: غير المسلمين يوظّفونه للتّهجّم على العرب والمسلمين، والمسلمون يحاولون تفنيد بعض الأمثلة التّطبيقيّة أو الفرضيّات كلّ حسب مؤهّلاته.

أمّا الرّدود الأكاديميّة فقد انقسمت عند العرب وغيرهم إلى ثلاثة أصناف:

١ ـ الصّنف الأوّل من العرب عارض عمل لُكسنبرغ معارضة كليّة. وأمثلته أكثر من الحصر.

٢ ـ والصّنف الثّاني عرض الكتاب بتجرّد مطلق، ومثاله الأوّل الدّكتور رالف غضبان: أوّل من قدّم الكتاب في مؤسّسة كونراد آدناور في لبنان ونشرت مقاله مجلّة الحياة الطّيبة.

٣ ـ والصّنف الثّالث عارض لُكسنبرغ في فرضيّاته العامّة وفي كثير من أمثلته ونتائجه إلّا أنّه وافقه في تلك التي لا تغيّر لفظ النّصّ القرآني، بل تقترح له معنى جديداً فقط، على اعتبار أنّ القدامى قد قالوا بوجود ألفاظ من لغات مختلفة في القرآن ولم يدركوها كلّها. ومن أمثلة هذا الصنف محمد

حسن زراقط في مجلّة الحياة الطيّبة. فرغم إشادته بأهميّة العمل بيّن أنّه «ما لم يحسم أمر أولويّة أيّة من اللّغتين على الأخرى سوف يفقد مشروع لُكسنبرغ مبرّراته المنهجيّة». وتساءل «لم لا نفترض أنّ السّريانيّة هي الّتي تأثّرت بالعربيّة فنعيد الكلمات السّريانيّة إلى أصولها العربيّة لمعرفة تطوّر دلالتها وبناها»(١). والملاحظ أنّه لم يسر؛ أي: فيلولوجيّ أو مستشرق في هذا الاتّجاه؛ لأنّه سيخدم توجّهات ثقافيّة وحضاريّة وفكريّة ستكون نتائجها مخالفة حتماً للتوّجهات التي ينطلق منها المستشرقون ويفكرّون وينتجون، حتى وإن كان هذا الاحتمال المقترح أكثر منطقيّة ورجاحة.

وانقسم الأكاديميّون الغرب إلى ثلاثة أصناف تماماً مثل العرب:

١ ـ صنف رأى في الكتاب ثورة حقيقيّة في حقل الدّراسات القرآنيّة. وحاول أن يدعمه بفرضيّات قديمة متجدّدة عن التّأثيرات المسيحيّة السّريانيّة الشماليّة أو الأثيوبيّة الجنوبيّة في القرآن لفظاً أو تركيباً أو أسلوباً أمعنى.

٢ ـ والصّنف الثّاني حاول أن ينسّب نتائج عمل لكسنبرغ وأن لا يطلق العنان للأفكار غير المبرهن عليها برعنة علمية قاطعة، ودعا إلى مزيد البحث وإن مال إلى قبول كثير من النّتائج أو بعض منها على الأقلّ.

---

(١) محمد حسن زراقط، «متابعات نقدية لرسالة كريستوف لُكسنبرغ ومنهجه»، مجلة الحياة الطيّبة ١٣ (أكتوبر ٢٠٠٦م).

٣ ـ والصّنف الثّالث رفض أغلب البحث رفضاً كاملاً على أساس أنّه كتاب هواة، وليس كتاب أكاديميّين مختصّين، ولا قيمة أكاديميّة له إطلاقاً وكلّ تحليلاته خاطئة باستثناء أمثلة محدودة جدّاً. والملاحظ أنّ من رفض الكتاب هم أكبر المختصّين في الدّراسات القرآنيّة في الغرب وهم من غير المسلمين.

الصّنف الأوّل: البحوث المهلّلة:

حاول هذا الصّنف ترسيخ الأطروحات الاستشراقيّة الجديدة في دراسة القرآن وسعى إلى محاولة إعادة رسم تاريخ بلاد العرب وحدودها وثقافتها قبل الإسلام وبعده، طامحاً إلى هدّ كلّ مكوّناتها. وأطروحاته المركزيّة أربع:

- دعم منهج لكسنبرغ ونتائجه.
- تأثّر القرآن بالمسيحيّة الأثيوبيّة مواز لتأثّره بالمسيحيّة السّريانيّة.
- بلاد العرب الأصليّة ليست الجزيرة بل العراق.
- محمّد ليس اسم علم لنبي وإنّما هو صفة لعيسى.

المقالات العلمية حول الكتاب: روبارت فينيكس وكورنيليا هورن:

قدّم روبارت فينيكس Robert R. Phenix وكورنيليا هورن Cornelia B. Horn، من قسم اللاهوت بجامعة القدّيس طوما، ملخّصاً مطوّلاً للكتاب وتتبّعاه فقرة فقرة في بحث نشراه سنة ٢٠٠٣م في مجلّة الدّراسات السّريانيّة[١].

---

(١) R. R. Phenix Jr. and C. B. Horn, "Book Review: The Syro-Aramaic Reading of the Kuran", Hugoye: Journal of Syriac Studies 6: 1 (2003).

انفتح مقالهما بإشادة كبيرة بهذا العمل واعتبرا أنّه «لم يسبق أن نشر كتاب عن القرآن بهذه الأهميّة وهذا العمق، وأنّ أمثلة هذا العمل موجودة فقط في أبحاث نقد النّص text-critical عن التوراة والإنجيل». واعتبرا أنّ كتاب لكسنبرغ قد حرّر الباحثين «من سلطة التّراث الإشكالي للمفسّرين المسلمين. وصار الباحثون اليوم متأكّدين من أنّ النّصّ القرآني كلّه، من وجهة نظر فيلولوجيّة، كان عرضة للأخطاء البشريّة تماماً كأيّ نصّ بشريّ آخر». فقد دوّن القرآن ونُقّط فتحوّل من «نصّ متّفق مع الإنجيل والتّراث الكنسي المسيحي السّرياني إلى نصّ متفرّد في عقائده وشرائعه» وأعاد لكسنبرغ هذا النصّ إلى أصله.

منهجيّاً، اعتبر الكاتبان عمل لُكسنبرغ «تحليلاً نسقيّاً متماسكاً». والنّقد الوحيد الذي وجّهاه إلى الكتاب هو أنّه ضمّ بعض الأخطاء اللّغويّة وأخطاء في ترقيم الفقرات، وبرّرا ذلك بأنّ البحث ضمّ خمسة أنواع من الخطّ.

وختما تقديمها المطوّل بنصيحة للباحثين في تاريخ القرآن ولغته وهي: «أن يحتذوا حذو لكسنبرغ ويستفيدوا من المنهج الذي شيّده، والنّتائج التي توصّل إليها».

المؤتمرات الأكاديميّة: مؤتمر نوتردام ومؤتمر برلين:

أمّا المؤتمرات الأكاديميّة فمحاورها تتداخل بين كلّ الأصناف. وسنركّز على مؤتمرين فقط بما توفّر لنا من مادّة.

ـ الأوّل هو مؤتمر «نحو قراءة جديدة للقرآن»، وقد عقد في جامعة

نوتردام، قسم اللاهوت[1]، وسنحيل عليه بمؤتمر نوتردام.

- والثّاني هو «تأمّلات منهجيّة في نشأة القرآن» بالجامعة الحرّة ببرلين وسنحيل عليه بمؤتمر برلين[2].

قسّم سامر رشواني مؤتمر نوتردام إلى محاور هي:

- محور «السّريانيّة والقرآن».
- محور «التّأثير المسيحي والأثيوبي في القرآن».
- محور «نقد الأطروحات الاستشراقيّة الجديدة عن القرآن».
- محور «تاريخ القرآن».

وعلى دقّة هذا التّقسيم وأهميّته، فإنّنا سنعيد تقسيم هذه المحاور انطلاقاً من صلتها ببحثنا.

في دعم منهج لكسنبرغ ونتائجه:

درس أندرو ربن Andrew Rippin نظريات المسلمين عن السّريانية في القرآن مشيراً إلى أنّ لُكسنبرغ ومنقانا Mingana لم يبتدعا شيئاً جديداً حين تحدّثا عن أثر السّريانيّة في القرآن، وأنّ قدامى المفسّرين قد استعانوا بها لتفسير ما أشكل عليهم فهمه. وقد حكمت ورقتَه البحثيّةَ مصادرةٌ ضمنيّةٌ وهي أنّ ما قام به لُكسنبرغ ومن سبقه مبرّرٌ بعمل المفسّرين المسلمين القدامى أنفسهم، ومن ثمّ فلا مجال للاعتراض عليه: أي: إنّها في

---

(١) سامر رشواني، «القراءة الجديدة للقرآن في جامعة نوتردام»، موقع الملتقى الفكري للإبداع (جوان ٢٠٠٥م).

(٢) مشائيل ماركس، «ما هو القرآن»، مجلة القنطرة الألمانيّة (ماي ٢٠٠٤م).

التّشريع لعمل لُكسنبرغ استناداً على استقراء عمل المفسرين القدامى، حتى وإن كانت المنطلقات والمناهج والغايات مختلفة.

وفي توجّه مماثل يدعم عمل لُكسنبرغ عاد كيفن فن بليدل Kevin van Bladel إلى ما سمّاه: «نبوءة الإسكندر الأكبر» في القرآن واعتبرها قصّة مشتقّة من أصول سريانيّة. وهي فكرة قال بها نولدكه في بداية القرن الماضي بناء على نصّ «أعمال الاسكندر» كان قد نشره المستشرق بودفه Budge، وقد أرجع نولدكه تاريخه إلى القرن السّادس الميلادي.

ورغم أنّ باحثين كثراً قد أثبتوا أنّ تاريخ هذا النّصّ يعود إلى حدود (٦٢٩ ـ ٦٣٠م)، ثم أكّد برانون ويلر Brannon Wheeler أنّ هذا النّصّ السريانيّ لم يكن مصدراً للقرآن نفسه بل مصدرا للتّفاسير القرآنيّة التي اعتمدت عليه، فإنّ فن بليدل عاد إلى تأكيد العلاقة بين هذا النّصّ السّرياني وقصّة ذي القرنين في القرآن من خلال المقارنة بين مضمونيهما، والبحث عن التّماثلات الكثيرة بينهما. وحاول أن يثبت أنّ القرآن قد اعتمد إمّا على هذا المتن السّرياني مباشرة أو أنّ هذين النّصّين اعتمدا مصدراً آخر مشتركاً. ولم يشك فن بليدل في تاريخيّة النّصوص المسيحيّة والسّريانيّة التي كتبت قبل القرآن بقرون، وإنّما شكّك فقط في تاريخيّة القرآن.

كانت قصّة الإسكندر الأكبر معروفة في كامل الشّرق الأوسط بشكل كبير، وحديث اليهود والمسيحيّين والمسلمين وغيرهم عنها لا يعني أنّ أحدهم نقل عن الآخر وإنّما يثبت تاريخيّة القصّة التي ذكرها كلّ منهم وفق ثقافته. فهل يصبح أوّل

من كتب في حادثة تاريخيّة ممتلكا لتلك الحادثة امتلاكاً كاملاً وأنّ كلّ من يأتي بعده قد استعار منه وجوبا؟

وقدّم سيدني ڤريفث Sidney Griffith دراسة لقصّة أهل الكهف من خلال المصادر المسيحيّة السّريانيّة باعتماد أقدم نصّ عن هذه القصّة صادر عن الكنيسة الأرثودوكسيّة السّريانيّة في القرن السّادس الميلادي. وافترض أنّ هذا النّصّ هو أصل القصّة القرآنيّة وحاول بحث الطّريقة التي انتقلت بها القصّة إلى المسيحيّين العرب في الجزيرة العربيّة قبل الإسلام؛ لأنّه سبيل تسرّبها إلى النّصّ القرآنيّ.

والملاحظ أنّ بحثه لم يكن علميّاً يسعى إلى تفهم الأحداث التّاريخيّة أو الأسطوريّة السّابقة للمسيحيّة والإسلام والتي ذكرها كلا الدّينين فاشتركا في بعض التّفاصيل واختلفا في أخرى. بل استند إلى مصادرة أنّ اللاحق لا أصل ربّاني له، وهو مجرّد نقل مشّوه عن السّابق، مفترضا أنّ الحقيقة والأصل كامنان في النّصّ الأسبق حتى وإن كان الحدث تاريخيّاً مشتركاً. وهذا في علم التّاريخ ليس صحيحاً دائماً. وهو يقوم على مصادرة مغلوطة.

في أثر المسيحيّة الأثيوبيّة في عقائد القرآن:

واعتبر مانفرد كروب Manfred Kropp أنّ تأثير الثّقافة اليمنيّة القديمة في القرآن كان موازياً للتّأثيرات المسيحيّة واليهوديّة الشّماليّة فيه. وافترض أنّ تأثير أثيوبياً المسيحيّة يتجاوز الألفاظ إلى المفاهيم والتّصوّرات العقديّة الموجودة في القرآن انطلاقاً من صلة اليمن بنصارى الحبشة.

وتدعم هذه الدّراسة التي قدّمها كروتوجّه لُكسنبرغ في مسار جنوبيّ. والغاية هي البرهنة على أنّ العرب لم تكن لهم أيّة إنجازات دينيّة أو فكريّة أو حضاريّة، وحتى قرآنهم نفسه فنصفه من السّريان ونصفه من الأحباش. ودعّمت ذلك بربرا فينستر Barbara Finster حين ذهبت في مؤتمر برلين إلى أنّ الحفريّات الأركيولوجيّة أثبتت وجوداً مسيحيّاً في كلّ بلاد العرب قبل الإسلام وأنّ الكعبة يجب أن تربط بمراكز العبادة المسيحيّة في أثيوبياً باعتبارها كنيسة.

الكتب الأكاديمية: كتاب «الإسلام المبكر» للألماني كارل هانس أوليش:

وتدعّمت آراء الاستشراقيّة الجديدة بإشراف كارل هانس أوليش Karl-Heinz Ohlig على كتاب جديد عنوانه «الإسلام المبكّر»[1]، بعد أن كان قد أشرف على كتاب آخر عنوانه «البدايات المعتمة»[2]. وقد ذهب دانيال بيرنشتيل Daniel Birnstiel في مجلة القنطرة الألمانيّة في مقال له بعنوان: «تهافت التّحريفيّة الجديدة: لا وجود لنبيّ اسمه محمد»[3] إلى أنّ الفكرة المركزيّة لهذا الكتاب الجديد هي أنّ الإسلام لم يتشكّل باعتباره ديناً جديداً، بل باعتباره بدعة مسيحيّة طوّرها مسيحيّو شرق إيران

---

(١) K. H. Ohlig, Der Frühe Islam: Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand Zeitgenössischer Quellen (Berlin: Schiler Verlag, 2007).

(٢) K. -H. Ohlig, Die dunklen Anfänge: Neue Forschungen zur Entstehung und Frühen Geschichte des Islam (Berlin: Schiler Verlag, 2006).

(٣) دانيل بيرنشتيل، «تهافت التّحريفيّة الجديدة: لا وجود لنبيّ اسمه محمد»، تع. علي مصباح، مجلة القنطرة الألمانية (أكتوبر ٢٠٠٧م).

يفترض أنّهم استولوا على الحكم بعد انهيار مملكة السّاسانيّين سنة ٦٢٢ ميلادية، ونقلوا تعاليم هذه البدعة إلى دمشق والقدس ودوّنت تعاليمها في عهد عبد الملك بن مروان في خليط لغويّ من السّريانيّة والآراميّة والعبريّة والعربيّة في ما سمّي بالقرآن.

هذا «القرآن» المبدئيّ تمّ تطويره، حسب هذه الفكرة، خلال القرنين الثّامن والتّاسع الميلاديّين. ولم يكن «محمد» عندهم في البداية اسم علم وإنّما صفة ليسوع المسيح، رغم أنّ تاريخ محمّد في الوثائق العربيّة القديمة أدقّ من تاريخ عيسى؛ إذ ظهر عيسى في التّاريخ بصورة غريبة واختفى بصورة أغرب، هذا على افتراض أنّه قد ظهر واختفى فعلاً كما يصوّره الكنسيّون. وفي القرن التّاسع تحوّلت هذه «البدعة المحمّديّة» إلى ديانة متكاملة وكثر أتباعها فحوّلوا الصّفة إلى اسم علم وجعلوه نبيّاً لهم. وليست كلّ الرّوايات عن الإسلام المبكّر سوى اختلاق من مؤرّخي القرن التّاسع. ولا وجود للخلفاء الأوائل؛ لأنّه لا ذكر لهم في المخطوطات القديمة. ومن البيّن أنّ هذا الكتاب الجديد يدعم خطّ الاستشراق «التّحريفي الجديد» كما سمّاه بيرنشتيل بدءاً من ليلنڤ في منتصف السبعينات من القرن الماضي ووصولاً إلى لُكسنبرغ.

في قيمة الوثائق العربيّة القديمة:

بيّن ماركوس ڤروس Markus Groê في الدّراسة السّابعة المعنونة «سبل جديدة في البحوث القرآنية» أنّ الباحثين المعاصرين لم يعد بإمكانهم أن يثقوا في كلّ النّصوص المنقولة شفويا في الثّقافة العربيّة القديمة؛ لأنّها لا تعترف بأنّ النّصوص القرآنيّة المتنوّعة تعود

في الحقيقة إلى تحريفات قرائية لنصّ أصل. وذهب إلى أنّ القرآن يفتقد أيّة جماليّة نتيجة هذه التّحريفات وأهمل كلّ الأعمال الجديدة في حقل العلوم الأدبيّة الغربيّة التي كشفت عن ثراء تركيبي وأسلوبي ودلاليّ في القرآن ومن أهمّها عمل نيل روبنسون «اكتشاف القرآن»[١]. وقد سمّى دانيال بيرنشتيل هذه المقاربة «الاستعمالات ذات النّوايا المضمرة لوقائع لغويّة بنفس الطّريقة التي تجعلها تكون سنداً يدعم رأياً جاهزاً في ذهن الكاتب».

في تحديد البلاد الأصليّة للعرب:

وحاول أوليش في دراسته «معاينات في نشأة ديانة جديدة» تدعيم الفرضيّة الاستشراقيّة القديمة التي ترى أنّ «بلاد العرب» ليست الجزيرة وإنّما هي بلاد مابين النّهرين، وأنّ مصطلح «عربيّ» كانت تطلق في الأصل على البابليين إلّا أنّ القبائل القادمة من شبه الجزيرة تبنّت في زمن متأخّر هذا النعت وصارت تطلقه على كلّ تاريخها وفضائها الجغرافي. ولكنّ هذه الفرضيّة بنيت على مغالطة تاريخيّة؛ لأنّ لفظتي «عريبي» و«عرابايا» كان الآشوريّون يطلقونهما على بدو القبائل الرّحّل في الصّحراء السّوريّة وعلى القبائل الرّحّل في فارس ممّا يدلّ على أنّهما صفة للرّحّل دون تحديد لأصولهم الإثنيّة. والثّابت تاريخيّاً أن هذا الاسم أطلق على قبائل جنوبيّ شبه الجزيرة منذ القرن الثّاني قبل الميلاد وأنّه ليس ابتكاراً حادثاً في القرن التّاسع. وصلة هذه الأطروحة بحدود

---

(١) N. Robinson, Discovering the Quran: A Contemporary Approach to a Veiled Text (Georgetown: Georgetown University Press, 2003).

«إسرائيل الكبرى»، التي تفترض نقل كلّ العرب إلى ما وراء الفرات، وهو موطنهم الأصليّ تاريخيّاً حسب هذه الفرضيّة، واضحة ولا تحتاج إلى تعليق.

في أنّ كلمة «محمّد» ليست اسم علم بل هي صفة لعيسى:

والأطروحة المركزيّة التي تتكرّر كثيراً في كتاب أوليش هي أن محمداً ليس اسم علم، بل هو صفة مسيحيّة. إذ رأى بوب في الاسم مجرّد استعارة لغويّة من الأوغاريتية بمعنى: «المختار» و«المصطفى». واستخدم ترجمة للجذر اللغوي الأوغاريتي (م ح م د) بمعنى: «الأفضل، المنتقى» للبرهنة على هذه الفرضيّة. وبيّن بيرنشتيل أن لا علاقة لهذا الجذر بمفهوم «المصطفى»، الذي يحاول بوب أن يثبته. بينما اعتبر أوليش صفة «محمد» مشتقّة من كلمة سريانيّة هي «مَحْمِدْ»؛ أي: «المحمود» التي تمّت قراءتها «محماد» في اللغة العربيّة حسب زعمه. ولكن لا دليل يثبت وجود جذر (ح م د) في اللغة السّريانيّة؛ أي: إن كلمة أوليش السّريانيّة هذه لا وجود لها أصلاً. ويذكر روس أنّ معنى هذا الجذر في اللغة السّاميّة لمناطق الشمال الغربي هو «يشتهي». غير أنّه يقدّم «اشتقاقاً مزوّراً لاسم مفعول غير موجود في اللغة السّريانيّة من جذر مزوّر وبطريقة مزورة» حسب عبارة بيرنشتيل. وهذا ما يفقد احتجاج روس أساسه النّظري والمنهجي كلاهما.

وبيّن بيرنشتيل أنّ جذر (ح م د) في اللّغات السّاميّة الجنوبيّة فقط ومنها العربية الجنوبيّة القديمة يعني «الحمد والشكر». وعرف

هذا الجذر اشتقاقات متنوّعة. وقد عُثر على اسم «محمد» في المدوّنات الصّفويّة والسّبئيّة من عصور ما قبل الإسلام. وعُثر عليه، اسم علم واضح منقوشاً على العملة السّاسانيّة التي يرجع تاريخها إلى ما بين سنتي ٦٨٦ و٧٠١ ميلادياً؛ أي: في فترة متزامنة مع نقوشات قبّة الصّخرة التي يزعم لُكسنبرغ في قراءته الجديدة بأنّه وجد فيها الدّليل على الأساس المسيحي للقرآن. ولم يرد لفظ «محمد» مرادفاً لعيسى أو صفة له في أيّ مصدر قديم. وقد عُثر على اسم محمّد «مامت» mamet مخطوطاً في بردي يوناني ووُصف بأنّه «حواريّ الله apostolos theo؛ أي: رسول الله. واعتبر بيرنشتيل هذا من الأدلّة على أنّ محمّد اسم علم تاريخي ولا علاقة له بالتّراث المسيحي.

وختم دانيل بيرنشتيل بحثه قائلاً: «هكذا يكون هذا الكتاب قد أخفق في تحقيق المطمح الذي وضعه لنفسه في إنارة البدايات المعتمة للإسلام» معتبراً هذه «القراءات المحرّفة التي قام بها كتاب مسيحيّون معاصرون منحازون وفقاً لما تقتضيه نظرياتهم الخاصّة ليست سوى مزحة». والبيّن أنّ كلّ أطروحات هذا الصّنف قد تأثّرت بفرضيّات لكسنبرغ ومنهجه وحاولت أن تدعم نتائجه أو أن تبرهن على فرضيّات استشراقيّة جديدة.

الصنف الثاني: البحوث المتوازنة:

ريتشارد كروس:

يقدّم هذا الصّنف مقاربة متوازنة نوعاً ما. ومثاله ريتشارد

كروس Richard Kroes. وقد أكّد أنّ بعضاً من أطروحات لُكسنبرغ توجّهها خلفيّة جدليّة مسيحيّة. ولكنّه اعتبر هذه الأطروحات قليلة جدّاً حسب عبارته، وأنّه ليس كلّ ما كتبه لُكسنبرغ فاقداً للمعنى. وتنّمى في آخر الدّراسة أن ينتج عمل علميّ في هذه القضيّة دون خلفيّات جدليّة ودون مشاعر معادية للإسلام وتساءل، محيلاً على أحداث سبتمبر، قائلاً: «أليس جميلاً أن تمنع النّتائج النّاس من اختطاف طائرة إلقاء أنفسهم في النّار عن نوايا طيّبة»(١).

مشائيل ماركس:

واعتبر مشائيل ماركس Michael Marx في تقديمه لمؤتمر برلين أنّ مراجعات فرانسوا دي بلوا François de Blois من لندن وكلود جيليو Claude Gilliot من آكس ـ آن ـ پروفانس Aix-en-provence لعمل لُكسنبرغ «مراجعات سلبيّة». ولكنه قد قدّم في مؤتمر نوتردام مقاربة متوازنة حاول فيها إعادة النّظر في فرضيّة تأثير المعتقدات المسيحيّة اليهوديّة في القرآن. ورغم أنّ كثيراً من الباحثين الغربيّين أكّدوا أنّ عدداً كبيراً من المعتقدات المسيحيّة اليهوديّة قد تسرّبت إلى النّصّ القرآني فإنّ بحث ماركس في «تاريخ النّبوّة في القرآن وفكرة تعاقب الأنبياء في الكتاب المقدّس» بيّن أنّ مفهوم

(١) نورد قول ريتشارد كروس بلفظه نظراً إلى أهميته: "It is to be hoped that such research will be done without any apologetic agenda or anti-Islamic sentiments in the background; and wouldn't it be nice if the results would keep people from hijacking a plane and in good spirits throw themselves into an inferno". R. Kroes, Missionary, dilettante or visionary? A review of Ch. Luxenberg, Die Syro-Aramäischen Lesart des Qur'an, Dialoog 4 (2004): 18-35.

«الأنبياء السّابقين» في القرآن يبدو غير متوافق مع الفهم اليهودي أو المسيحي لتاريخ النّبوّة، حتى وإن بدا واضحاً اتّصال كثير من العناصر النصيّة الخاصّة بأنبياء الكتاب المقدّس الموجودة في القرآن بالأدبيّات الرّبّانيّة (التّلمود والمدراش كما قدّمها إبراهيم ڤيڤر Abraham Geiger في دراسته «اليهودية والإسلام» المنشورة سنة ١٨٣٣م). فالموقف الإسلامي من عيسى المسيح يختلف اختلافاً تامّاً عن الخلفيّة الرّبّانيّة التي افتُرض نهله منها. والصّورة الإيجابيّة للمسيح في القرآن لا يمكن نسبتها إلى المعتقدات اليهوديّة.

وفي ذات السّياق بيّن آرنست ـ آكسل ناوف Ernst-Axel Knauf في مؤتمر برلين أنّ اعتبار الكعبة مجرّد كنيسة هو استنتاج متسرّع. وأشار إلى أنّ العبادات العربيّة الجاهليّة يجب أن تربط بما تحيل عليه باعتبارها عبادات ثانويّة متّصلة بأصل تقديسيّ توحيديّ وأنّ إشارات بعض المصادر الإسلامية إلى وجود صورة مريم في الكعبة يجب أن لا تفهم على أنها دليل على وجود مسيحيّ في مكّة لأن هذه الوثنية العربية القديمة تستعير في بعض الأحيان عناصر مسيحيّة.

واعتبر فرنسوا دي بلوا في مؤتمر برلين أن النصارى الذين يظهرون في القرآن ليسوا مسيحيّين بل هم يهود متمسحون Judeo-Christians وبيّن أنه تتوجّب عدم المبالغة في هذا الافتراض.

الصنف الثالث: البحوث النقدية:

بيّنت سابقاً الفرق بين الدّراسات الاستشراقيّة والدّراسات

الشّرقيّة. ونماذج هذا الصّنف تختزل مقاربات غربيّة قدّمها عدد من المختصّين في الدّراسات القرآنيّة الغربيّة المعاصرة. وقد نقد هؤلاء المختصّون عمل لكسنبرغ في فرضيّاته العامّة ومنهجه ونتائجه.

يرهارد بورنڤ:

ومن اللّافت للانتباه أنّ عدداً كبيراً من المتدخّلين في مؤتمر نوتردام انتقدوا لُكسنبرغ وعمله. فقد ذهب يرهارد بورنڤ Gerhard Bwering إلى أن ڤنتر لولنڤ Günter Lüling وكريستوف لُكسنبرغ ليسا أكاديميّين وهما يتّفقان في المسلّمات التي انطلقا منها وأهمّها إهمالهما للتّراث العربي الإسلامي وللدّرس الاستشراقي المتّزن كليهما. ورغم تنوّع أمثلتها فلم يستطع؛ أي: منهما صياغة نظريّة علميّة متماسكة للغة القرآن لحظة تشكّلها القرن السّابع. وقد انتقدهما عدد كبير من المختصّين في الدّراسات القرآنيّة منهم كريستوف برڤمر Christoph Burgmer في كتابه «الجدل حول القرآن»[١] ومنهم دانيال مديڤان Daniel Madigan وأنڤيلكا نويفرت Angelika Neuwirth وفرونسوا دي بلوا François de Blois.

دانيال مديڤان:

واعتبر دانيال مديڤان Daniel Madigan وجوب ربط دراسة

---

(١) Ch. Burgmer, Streit um den Koran: Die Luxenberg Debatte: Standpunkte und Hintergründe (Berlin: Schiler Verlag, 2006).

النّصوص المقدّسة بنظرة المجتمعات التي تؤمن بها إليها. وتساءل عن جدوى البحث التّاريخيّ النّقديّ في النّصوص المقدّسة انطلاقاً من مفهومي الصّحّة والخطإ وعن معنى إعادة بناء ألفاظ النّصّ القرآني ومعانيه بالنّسبة إلى المسلمين.

إنّ البحث العلميّ في النّصوص المقدّسة يجب أن يصادر على اعتبارها كلاماً مقدّساً لا من جهة إثبات القدسيّة تاريخيّاً ولكن من جهة إيمان المؤمنين بها على هذه الصّفة. فاعتبار الأسطورة، مثلاً، كلاماً مقدّساً اعتبار علميّ أمّا البحث في تاريخيّة حدوثها فليس مشغلاً علميّاً؛ لأنّ قصّة خلق العالم كما هي مثبتة عند شعوب كثيرة بكيفيّات مختلفة جدّاً لا يمكننا من التّحقّق من صحّة؛ أي: منها علميّاً؛ لأنّ كلّ القصص تدوين بعدي للحدث المفترض، بل إنّ مبحث التّاريخيّة ليس علميّاً أصلاً. أمّا دراسة كيفيّة تأثير قصّة الخلق في ثقافات الشّعوب التي تؤمن بها وفي طرق تفكيرها، بقطع النّظر عن صحّة الحدوث أو خطئها، فمبحث قيّم جدّاً. بهذا الفهم يجب أن نقارب قصّة الخلق المثبتة في مقدّمات المؤرّخين العرب القدامى، وقد كتبوا ما كتبوا وكأنّهم كانوا معاصرين لخلق السّماوات والأرض، وهذا غير صحيح تاريخيّاً. ولكنّهم أرّخوا لكيفيّة تمثّل الثّقافة العربيّة لقصّة الخلق. ويجب على البحث العلميّ للدّين أن ينطلق من كيفيّة نظر الشّعوب المتديّنة ذاتها إلى مكوّنات ثقافتها، وأن يسلّم بقدسيّة ما يعتبره شعب ما مقدّساً، ثمّ ينظر في تأثير هذا المقدّس، سواء كان خطاباً أو فعلاً، في ثقافة من يؤمنون به وفي

طرق تفكيرهم. أمّا محاولات إرجاع ما تعتبره الشّعوب كلاماً مقدّساً إلى أصول بشريّة والسّعي إلى نزع القداسة عنه عبر البحث في صحّته تاريخيّاً فمشغل غير علميّ.

أنڤيلكا نويفرت:

واعتبرت أنڤيلكا نويفرت في مؤتمر برلين القرآن نتيجة لخطابات متعدّدة توثّق التفاعل بين الرّسول وأتباعه. ولهذا فإنّ الخطاب الذي تطوّر بين الشخصية الكاريزماتيّة للرّسول وأتباعه يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار عند دراسة النصّ القرآنيّ. وقد عارضت نويفرت منهج «الشّك القويّ» الذي يمثله فانسبرا وكوك ـ كرونه لتمهّد السّبيل للاهتمام بالنّصّ في حدّ ذاته وبتحوّلاته الزّمنيّة المختلفة. ورغم تقريرهّا أنّ مبحث تأثير اللغات الأجنبيّة في القرآن مبحث علميّ مشروع فإنّها أكّدت أنّ الانطلاق يجب أن يكون من لغة القرآن في حدّ ذاتها وأنّ التّركيز يجب يكون على نصّ القرآن ذاته في سياقه الثّقافيّ العربيّ الإسلامي لا على نصوص مفترضة تطوّع تطويعاً لخدمة نتائج معدّة سلفاً.

وقد بيّنت نويفرت في مقال لها في مجلّة الدّراسات القرآنيّة[1] أنّ الباحث في الثّقافة العربيّة في القرنين السّابع والثّامن الميلاديّين يجب أن يدرك أنّ السّريانيّة خاصّة، باعتبار أنّها قريبة جدّاً من العربيّة، توفّر عدداً غير محدود من التّماثلات الاشتقاقيّة

---

(١) A. Neuwirth, "Quranic History a Disputed Relationship: Some Reflections on the Quranic History and History in the Quran", Journal of Quranic Studies V: 1 (2003): 1-18.

مع القرآن وأنّ هذه التّماثلات تشير إلى الصّلات اللّسانيّة المحتملة بين اللّغتين السّاميّتين ولا تعكس اتّصالاً ثقافيّاً وجوبا، في حين تتحوّل «الأصول» السّريانيّة للألفاظ العربيّة عند لُكسنبرغ إلى هاجس لساني وديني وثقافي. وقد تعسّف لكسنبرغ تعسّفا مخلّاً على الانتساب العائلي للعربيّة والسّريانيّة ودفع هذه الملاحظة اللّسانيّة دفعا لتدعم افتراضاً عقديّاً[١] تحوّل فيه القرآن إلى استعارة لغويّة: تعريب لنصّ سريانيّ، وإلى استعارة دينيّة ثقافيّة: تعريباً للمسيحيّة السّريانيّة. وبيّنت أنّ عدداً قليلاً فقط من الحالات الكثيرة التي درسها لُكسنبرغ يبدو مقنعاً، وأنّ فرضيّاته العامة واهية وأسسه النّظريّة والمنهجيّة رثّة. وبما أن لُكسنبرغ قد اختار إهمال الدّينيّ ـ التّاريخي والمقاربات الأدبيّة للقرآن، رغم أنّ ادّعاءاته تمسّ كلّ هذه الخطابات، فإنّه قد حصر نفسه في منهجيّة لسانيّة وضعيّة تقنيّة غفلت عن الاهتمام بالأسس النّظريّة التي توفّرها اللّسانيّات الحديثة[٢].

---

(١) "In Luxenberg's imagination (the Quran) is not only a linguistic loan, but the very proof of Syriac cultural origin. A linguistic observation is thus pressed to support a theological hypothesis".
http://www.islamic-awareness.org/Quran/Text/luxreview1.html

(٢) أوردنا المعنى في المتن ونورد قول نويفرت بحرفه في الهامش تدعيما للفكرة لفظاً ومعنى: "The Quran is thus presented as the translation of a Syriac text. his is an extremely pretentious hypothesis which is unfortunately relying on rather modest foundations. Luxenberg does not consider previous work in the diverse disciplines of Quranic studies-neither concerning the pagan heritage, nor the poetical Arabian background, nor the Jewish contacts. He takes interest neither in religio-historical nor in literary approaches to the Quran although his assumptions touch substantially on all these discourses. Luxenberg limits himself to a very mechanistic, positivist linguistic method without caring for theoretical considerations developed in modern linguistics".

فرنسوا دي بلوا:

وقد نشر فرونسوا دي بلوا أيضاً مقالاً قيّماً في ذات العدد من مجلّة الدّراسات القرآنيّة[1] وقدّم فيه نقداً دقيقاً لنظريّة لكسنبرغ بيّن فيه أنّ عمله هو إحياء لفرضيّات الاستشراق الكلاسيكي ومسلّماته. وذهب إلى أنّ تماثل كثير من الألفاظ العربيّة القرآنيّة والألفاظ السّريانيّة ليس ناتجاً وجوباً عن تأثير الثّانية في الأولى، كما توهّم لكسنبرغ، بل هو راجع إلى اشتراكهما معا في الأصل السّامي. وقد استعارت العربيّة فعلاً كثيراً من الألفاظ الآراميّة ولكنّ هذه الحقيقة لا تحوّل اللّغة العربيّة إلى لغة «لغة مختلطة» But this does not make Arabic a 'mixed language' كما ادّعى لكسنبرغ، ولا تشرّع لإهمال كلّ التّراث العربيّ بدعوى أنّه لم يفهم اللّغة الأصليّة للقرآن وأضاف قائلاً: «إنّ كتاباً يعلن في مقدّمته أنّه اختار أن لا يناقش كلّ التّراث الموصول بالقضيّة؛ لأنّ هذا التّراث العربيّ والإسلامي والاستشراقي لم يفهم القرآن، يدعو إلى الشّكّ في قيمته الأكاديميّة».

وناقش دي بلوا المصادرة التي انطلق منها لُكسنبرغ وهي وجوب حذف النّقاط من النّصّ القرآنيّ؛ لأنّها أضيفت لاحقاً وشوّشت المعنى الأصلي له، قائلاً: «من البيّن أنّ القرآن بلا نقاط سيكون غامضاً جدّاً وسيفتح إمكانات تأويل كبيرة جدّاً ليس بالعربيّة فقط ولكن في أيّ لغة أخرى يختارها الباحث». وهو

(١) F. de Blois, "Review of 'Die syro-aramäischen Lezart des Koran'", Journal of Quranic Studies V: 1 (2003): 92-97.

بذلك يدعم رأياً ذكره لي باحث ألمانيّ حذف النّقاط من القرآن وتمّكن عبر إعادة تنقيطه تنقيطاً حرّاً من اكتشاف ألفاظ وتراكيب ألمانيّة وأنـليزيّة وتساءل متهكّما: فهل يعني هذا أن نبحث في إمكانيّة انتشار الألمانية والأنقليزيّة في الحجاز في عهد الرّسول!

ثمّ حلّل دي بلوا عدداً من أمثلة لُكسنبرغ ومنها خاصة «ديناً قيّماً» و«ملائكة» و«ضرب» و«طغى» في مواضع كثيرة من القرآن وأحال على مقال آخر ناقش فيه لفظ «حنيف»(١). وسنختار مثالاً واحداً من جملة الأمثلة التي حلّلها وهي «ديناً قيّماً» في الآية ١٦١ من سورة الأنعام:

﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَىٰنِي رَبِّيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسْتَقِيمٖ دِينٗا قِيَمٗا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفٗاۚ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٦١﴾﴾.

فقد ذهب لُكسنبرغ إلى أنّ الألفين في «ديناً قيّماً» ليستا علامة نصب التّمييز وإنما هما دليل المصدريّة في السريانيّة باعتبار أنّ «ديناً قيّماً» تركيب سريانيّ لفظاً وإعراباً. وردّ دي بلوا بأنّ لكسنبرغ بالغ في التّأويل وأخطأ المقصد باعتبار «دين» في هذا المثال وفي اللّغة العربيّة بصفة عامّة ليست ذات أصل سريانيّ أو آرامي وإنّما هي مستعارة من الفارسيّة الوسطى «دَانْ d ê n»، واللفظة السّريانيّة «دينَا» لا تعني الدّين أصلاً، بل تعني فقط: «الحكم Judgement, Sentence».

(١) F. de Blois, "Nasrani and Hanafi: Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and of Islam", Bulletin of the School of Oriental and African Studies 65 (2002): 1-30.

واستنتج دي بلوا أنّ معرفة لُكسنبرغ بالسّريانيّة محدودة جدّاً رادّاً بذلك على صاحب مقال نيويورك تايمز ٢ مارس ٢٠٠٢م[١] عندما عرّف لُكسنبرغ بأنّه «أستاذ اللّغات السّاميّة القديمة في ألمانيا» قائلاً: «لقد اتّضح من هذه المراجعة أنّ هذا الشّخص ليس أستاذاً في اللّغات السّامية القديمة. من البيّن أنّه شخص يتكلّم بعض اللّهجات العربيّة، وله معرفة متوسّطة بالعربيّة القديمة، ويعرف من السّريانيّة ما يمكّنه من استعمال المعجم (متهكّماً، باعتبار أنّ معرفة الحروف فقط تكفي للبحث في أيّ معجم بأيّة لغة)، ولكنّه لا يعرف أيّة منهجيّة في اللّسانيّات السّامية المقارنة. وكتابه ليس كتاباً أكاديميّاً بل هو كتاب هوّاة». وتساءل عمّا يقصده كاتب المقال المذكور بعبارة «في ألمانيا»؛ لأنّ كريستوف لُكسنبرغ، حسب معلومات دي بلوا، اسم مستعار لمسيحيّ لبناني وليس ألمانيّاً[٢]، ولا يوجد أيّ داع لأيّ باحث غربيّ أن ينكر هويّته من أجل بحث أكاديميّ.

---

(١) A. Stille, "Radical New Views of Islam and the origins of the Quran, New York Times, March 2, 2002.

(٢) "I am not sure what precisely the author means with 'in Germany'. According to my information, Christoph Luxenberg is not a German but a Lebanese Christian". F. de Blois, "Review of 'Die syro-aramäischen Lezart des Koran".
http://www.islamic-awareness.org/Quran/Text/luxreview2.html



٥ ـ في دحض فرضيات «القراءة السريانية للقرآن»

الفرضّية الأولى: لغة مكة السريانية لا العربية:

وهي الفرضية المركزية التي بنى عليها لكسنبرغ عمله هي أنّ سكّان مكّة والعرب بصفة عامّة كانوا يتكلّمون اللّغة السّريانيّة فرضيّة خاطئة تماماً. وحتى إذا كانت السّريانيّة حاضرة في مكة في القرن السّابع فإنّها كانت لغة نخبويّة محدودة تستعمل في الاتّجار فقط تماماً مثلما هو حال الأنقليزيّة اليوم. أمّا الانتفاء المطلق للكتابة قبل تدوين القرآن في القرن الثّامن فهذا غير صحيح إلّا إذا تابعنا فرضيّته وأهملنا كلّ التّراث العربي الذي يشير إلى وجود الكتابة عند العرب ولكنها كانت محدودة نظراً إلى ثقافتهم الشّفويّة البدويّة التي لا تحتاج إلى الكتابة شأنهم في ذلك شأن كلّ المجتمعات البدويّة قديماً وحديثاً.

الفرضيّة الثّانية: العربية صارت لغة في القرن الثامن:

افترض لكسنبرغ أنّ العربيّة لم تطوّر لتصبح لغة إلّا في القرن الثّامن اعتماداً على اعتبار أوّل نصّ مكتوب في الثّقافة العربيّة قد دُوّن بخليط سرياني آرامي عربي، افتراض خاطئ تماماً أيضاً؛ لأنّ الشّعر الجاهلي أكبر دليل على أنّ هذه اللّغة بلغت القمّة الثّقافيّة في القرنين الرّابع والخامس الميلاديّين. وهذا يعني: أنّها قد مرّت بتطوّرات كبيرة قبل أن تصل إلى هذه القمّة وتتطلّب

هذه التّطوّرات ثلاثة قرون على الأقلّ إذا قارنّاها بحال الأنقليزيّة بين القرنين الثّاني عشر والسّادس عشر. هذا على اعتبار أنّ العربيّة من جيل السّريانيّة أو هي لاحقة لها فكيف إذا اعتمدنا موقف بعض المختصّين في اللّسانيّات السّاميّة المقارنيّة ومؤرّخي اللّغات الذين يذهبون إلى أنّ العربيّة من جيل الآراميّة وليست من جيل السّريانيّة التي تفرّعت عن الآراميّة الغربيّة في سوريا الكبرى.

ويضاف إلى هذا أنّه حتى وإن تشابه جذر الكلمة في اللّغة الأمّ وفي اللغتين الوليدتين فإنّنا لا نستطيع أن ندّعي أنّ اللغات الثّلاث أو اللغتين الوليدتين تتفقان في المعنى. المثال الواضح هو تفرّع اللاتينيّة إلى اللغات المعاصرة: الفرنسية والإسبانية والإيطاليّة. ولكن هذا يطرح إشكالاً بالنّسبة إلى اللغة الرّابعة وهي الأنقليزيّة من أصل أنقلوسكسوني. وقد تأثّرت باللاتينيّة الأمّ مباشرة وتأثّرت بالفرنسيّة بعد الغزو النرماني، المتأثّرة بدورها بأمّها اللاتينيّة.

لا نستطيع أن نثبت قطعياً اليوم في الكلمات ذات الجذر اللاتيني أنّها دخلت الأنـليزيّة من الأصل: اللاتينية أو من الفرع: الفرنسيّة. بالإضافة إلى هذا فإنّ اللغتين المختلفتين تشتركان في كثير من الألفاظ التي نجد لها معنى في اللاتينيّة ليس ذات معناها في الفرنسية أو الأنقليزيّة رغم الاتّفاق المطلق في الرّسم. وتنطبق هذه الملاحظة على حال العربيّة والسّريانيّة والآراميّة انطباقاً تامّاً.

ونستدلّ على إبطال هذا التصوّر اللّساني بما ذهب إليه في

أصل تسمية القرآن من أنها «قريان» السّريانيّة، وهو أهمّ ما استند إليه ليعتبر أنّ القرآن مجرّد كتاب فصول مسيحيّ اعتماداً على تحليل فيلولوجيّ للأصل السّرياني المزعوم للفظ القرآن على أنّه قريان، وهو في هذا يخلط خلطاً منهجيّاً مهولاً بين اللّسانيّ والثّقافي، ويقرأ كلّ الأثر بناء على أصول لفظة واحدة حتى وإن صحّت.

وقد ذهب الباحث أحمد الجمل إلى أنّ افتراض المستشرقين أنّ كلمة «القرآن» مأخوذة من الكلمة السريانيّة «قِريُنا» «أمر لا يقبله البحث العلمي ناهيك عن أنّه محض وهم وافتراء»[1]. ودعم تحليله بذات المنهجيّة الفيلولوجيّة التي اعتمد عليها لُكسنبرغ. وسنوظّف هنا بعض النّتائج التي توصّل إليها في عمله.

اعتبر هذا الباحث أنّ وجود جذر القاف والرّاء والهمزة (ق. ر. ء) في العربية والعبرية والسريانيّة إنما يدل بوضوح على أنّ الجذر سامي الأصل، فلا موجب لأن تأخذه أيّ لغة عن الثّانية بما أنّه جذر مشترك في اللّغة الأم.

وافتراض لُكسنبرغ أنّ كلمة قرآن قد مرّت بأربع مراحل لتصل إلى هذه الصّيغة من السّريانيّة «قرينا» إلى العربيّة «قرآن» تضليل؛ لأنّ العكس هو الصّحيح:

فمعظم الأفعال المهموزة في اللغة السريانيّة قد صيغت

---

(١) أحمد محمد علي الجمل، «القرآن ولغة السريان»، ٨٠.

قياسا على الفعل النّاقص اليائي في العربيّة وليس العكس. وهكذا صار الفعل «قِرا» (أي: قرأ) مثل الفعل «نِشا» (أي: نسي) وقلبت الهمزة ياء لفظاً ورسماً في المصدر الاسمي والاسم المنسوب في السريانية، فنقول في المصدر الاسمي: «قِرَيَا»؛ (أي: قراءة: وتنطق في العربية «قراءا»؛ أي: انقلبت الهمزة في وسط الكلمة العربية إلى ياء في وسط الكلمة السريانية)، ونقول في الاسم المنسوب بالنون: «قِرْيَنَا» (قُرْءان في العربية) على وزن الأفعال المعتلّة الآخر بالياء تماماً مثل: «نِشْيَنَا» «نسان».

فالسّريانيّة هي التي مرّت بمراحل صوتيّة وصرفيّة كانت بدايتها تسهيل الهمزة وانتهت بقلب الهمزة ياء لفظاً ورسماً في حين احتفظت العربيّة بالهمزة لفظاً ورسماً في الفعل «قرأ» والمصدر «قراءة» والاسم المنسوب بالنّون «قرءان»[1].

وإذا كان المستشرقون آخرون قد افترضوا أنّ كلمة «القرآنّ مشتقة من الفعل «قرن» وأنّ النّون أصليّة في الكلمة فهذا افتراض لا أساس له من الصّحّة؛ لأنّ النّون مورفيم مشترك مستخدم في العربيّة والسّريانيّة للدّلالة على النّسب الذّاتي سواء أكان على سبيل الحقيقة أو المجاز.

وبيّن أحمد الجمل أنّ علماء اللغة العربية لم يذكروا النّسبة بالنّون رغم وجود أمثلة كثيرة عليها في اللّغة العربيّة. وذكروا للنّسبة الياء فقط. وتدلّ النّسبة بالياء على النسب الذاتي إذا كان

(١) نفسه، ٨٠.

المنسوب إليه اسم جنس والغرض منه هو إظهار صفة ذاتية للموصوف.

أمّا النسبة بالنون فتدل على اتّحاد الصّفة بالموصوف حتى تتحوّل إلى اسم ذاتي له. وهذا واضح في كلمة «رحمان» وفي كلمة «حيوان» الآية ٦٤ من سورة العنكبوت:

﴿وَمَا هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ﴿٦٤﴾﴾.

فكلمة «الحيوان» هي صفة للدّار الآخرة تدلّ على أنّ المنسوب «الدّار الآخرة» هو ذات المنسوب إليه «الحياة»؛ أي: إنّها دار الحياة أو هي الحياة ذاتها. ولهذا فالألف والنّون هما للنّسبة التي تدل على أنّ الصّفة هي ذات الموصوف. وهو أمر ثابت في العربيّة وليس مجرّد نقل تحريفيّ عن السّريانيّة[1]. هذا التّحليل الفيلولوجي ينقض كلّ ما ذهب إليه لُكسنبرغ لسانيّاً.

الفرضيّة الثّالثة: القرآن نقل مكتوباً لا شفوياً:

افترض فيها لكسنبرغ أنّ القرآن قد نُقل كتابة لا مشافهة وأنّ الشّفهيّة أسطورة لاحقة افتراض خاطئ؛ لأنّنا إذا لم نصدّق ما قاله المؤرّخون العرب القدامى فإنّنا لا نستطيع أن نفنّد ما قالوه علميّاً؛ لأنّ السّبيل إلى إثبات القدرة على الحفظ والتّذكّر علميّاً تكون عبر تحليل بقايا عظام الموتى وجيناتهم، ولمّا يتشكّل هذا المبحث

(١) نفسه، ٧٥ ـ ٧٩.

بعد، أو عبر تصديق التّاريخ المسرود وتدعيمه بالأمثلة التي تثبته. والشّعر الجاهليّ أكبر إثبات. وقد ضلّ لُكسنبرغ هنا؛ لأنّ القرّاء العرب القدامى لم يكونوا محتاجين إلى النقاط فهم يحفظون القرآن تماماً كما لا يحتاج العربيّ العارف بقواعد النحو اليوم إلى العلامات الإعرابيّة والشّكل.

هذا يثبت أنّ الحفظ كان هو الأساس وأنّ القارئ يكفيه أن يرى أوّل حرف في الكلمة ليتذكّر بقيّة الآية. وهي الطّريقة الأولى في حفظ القرآن التي تعلمناها في الكتّاب. كنا نحفظ السورة الطّويلة وعندما نسكت في وسط السّورة يذكّرنا الإمام بأوّل حرف فقط لنواصل تلاوة ما حفظناه. أمّا الأصغر منّا سنّاً فكان الإمام يحفّظهم بطريقتين اثنتين الأولى هي أن يرسم السّورة بدون تنقيط أصلاً فيتمكنون من قراءتها والثّانية أن يرسم على ألواحهم أول حرف من كل آية لتنشيط الذّاكرة فقط. وهذا أكبر دليل على أنّ القدامى لم يركّزوا على المكتوب بل استعانوا به فقط لتنشيط الذّاكرة ولتجنّب الإرتاج تماماً كما كان يفعل مؤدّبنا معنا.

وقد استعمل لُكسنبرغ في السّريانيّة ما رفضه في العربيّة، فعاد إلى النّحو السّرياني الذي قعّد متأخّراً ومتأثّراً بتقعيد النّحو العربي، في حين أهمل النّحو العربيّ الذي اعتبره لاحقاً للفترة التي نزل فيها القرآن وقد وضعه أعاجم لا يعرفون لغة القرآن ولا أصولها السّريانيّة والآراميّة.

واستعمل أيضاً المعاجم السّريانيّة الحديثة التي دوّنت في

القرنين التّاسع عشر والعشرين في حين أهمل كلّ التّراث الثقافي العربي وانتقى منه الشّذرات التي تدعم توجّهه فقط. وليست هذه المعاجم السّريانيّة الحديثة مزامنة للنّصّ القرآنيّ حتى يجوز له استعمالها في فكّ مغالق لغته. وقد يكون ما دوّن فيها، انطلاقاً من استقراء نصوص سريانيّة ألّفت في فترات تاريخيّة متباعدة كثيراً، هو تأثّر باللّغة العربيّة وليس العكس. فالافتراض بأنّ السّريانيّة أصل للعربيّة ليس افتراضاً علميّاً، وحتى إن صحّ تاريخيّاً فإنه لا يمكن إثباته علميّاً: أي: قد تكون السّريانيّة القديمة قد أثّرت في اللّغة العربيّة ولكنّ إثبات هذا التّأثير باعتماد نحو قعّد بعد تقعيد النّحو العربيّ ومعاجم دوّنت بعد المعاجم العربيّة بقرون كثيرة وبعد أن سادت اللغة العربيّة في كلّ الشّرق الأوسط القديم أمر غير مقبول علميّاً.

ومقارنة السّريانيّة بالعبريّة يوضّح الفرق. فاليهوديّة بشكل عامّ صارت تعتمد الحروف العربيّة منذ القرن الثّامن وهو ما يطلق عليه اصطلاحاً «Judao-Arabic». ولا يمكن البحث في التّشريع والعقائد اليهوديّة دون البحث في تأثّرها بمثيلاتها الإسلاميّة. ولكنّ المستشرقين وجّهوا هذا البحث وجهة مقلوبة. فنجد مبحث الإسرائيليّات في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة ولا نجد مثيلاً له في الثّقافة العبريّة اليهوديّة. هذا التّوجّه الاستشراقيّ موصول حتماً بإيديولوجيا الدّرس الاستشراقي التي تصادر على أنّ الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، باعتبار أنّها لاحقة تاريخيّاً لليهوديّة والمسيحيّة، قد تأثّرت بهما تأثّراً تكوينيّاً وتطوّريّاً. وهذا لا يصحّ علميّاً؛ لأنّ الأبحاث الثّقافيّة المعاصرة بيّنت أنّ تأثير الثّقافة الأقدم في

اللاحقة ليس قانوناً حتمياً إذ قد يؤثّر اللاحق في الأقدم تاريخيّاً إذا دخل القديم في مرحلة الضّعف وصار الجديد أقوى.

الانتقائية وتطويع المادة البحثية:

والإشكال المنهجي المركزيّ في عمل لكسنبرغ هو الانتقائيّة وتطويع مادّة البحث للنّتائج التي يريد الباحث أن يصل إليها. لقد نظر لُكسنبرغ إلى النّصّ القرآنيّ نظرة فصلته عن كلّ متعلّقاته العربيّة الإسلاميّة ووصلته بأخرى سريانيّة آراميّة مفترضة بناء على تواصل مفترض. وحاولت أن تطوّع المادّة عبر الانتقاء والتّوجيه. والمصادرة التي ينطلق منها: أنّ القدامى والمعاصرين من عرب ومستشرقين لم يفهموا لغة القرآن، أو لم يفهموا غريبه على الأقلّ، وأنّ مفتاح الفهم كامن في إدراك الأثر السّرياني في النّصّ العربيّ، ليست مصادرة بالمفهوم المنطقي لهذا المصطلح. قد يكون هذا الأثر، حسب وجهة نظره، واضحاً في عهد الرّسول، ولكنّ انتقال القرآن من الشّفويّ إلى المكتوب وجهل العرب اللاحقين بالسّريانية هو الذي أوقعهم في هذه الألفاظ التي لا تؤدّي معنى، أو التي يختلف معناها عمّا توهّمه المفسّرون المسلمون القدامى.

انتقى لُكسنبرغ أمثلة محدّدة قال: إنّها مختلفة عن الأصل الذي كان في عهد النّبيّ؛ أي: إنّه يختلف تدويناً وترتيلاً عن هذا الأصل. ورغم أنّ هذه الألفاظ قليلة جدّاً إذا ما قورنت بالعدد الجملي لألفاظ النّصّ القرآني فإنّ لُكسنبرغ لم يكن مهتمّاً بالشّرط

الأوّل من شروط العلميّة: الشّمول Exhaustivity؛ لأنّه يدرك تماما أنّ تغيير لفظ واحد عن أصله يعتبر تحريفاً عند المسلمين وينزع القداسة عن النّصّ القرآنيّ ويهدّ الدّين من أساسه. فالمسألة ليست كميّة وليست متعلّقة بالشّمول المفترض في البحث العلميّ.

مبحث العلميّة من جهة أخرى موصول بتفسيرات العرب القدامى وإقرار المعاصرين بأنّ القرآن قد حوى فعلاً ألفاظاً من لغات أخرى غير العربيّة. ظاهريّاً لم يأت لُكسنبرغ بأيّ جديد. اكتشف فقط أنّ القدامى لم يدركوا كلّ الألفاظ غير العربيّة نظراً إلى محدوديّة معرفتهم بالسّريانيّة وأنّه قد أدرك ألفاظاً جديدة. ليس هذا الأمر مبتدعاً، ظاهريّاً، بما أنّ من المسلمين المعاصرين من يعلن أنّه يكتشف أصول ألفاظ غير عربيّة في القرآن كلّ يوم. ومن ذلك لفظ «هيت لك» في سورة يوسف. تعب المفسّرون في إدراك أصلها الاشتقاقي وضبطوا معناها بالسّياق. وقد رجّح أحد الأبحاث المعاصرة أنّ أصلها إمازيغيّ ـ فرعونيّ؛ يعني: «ها أنا ذا»، وبيّن أنّ هذه اللفظة بهذا النطق والمعنى ما زالت مستعملة عند بعض القبائل الإمازيغيّة إلى اليوم، وربما تكون هي أصل العبارة القرآنية حسب تصوره[١].

ولكنّ لُكسنبرغ قد تجاوز هذا المستوى إلى هدّ مفهومين أساسيّين في الإسلام هما النبوّة والوحي. فالرّسول حسب هذه

(١) علي حميدي، «عودة إلى الماروك والماروكوس»، مجلة تاويزا المغربية ٦٠ (٢٠٠٢م).

النّظريّة الجديدة ليس رسولاً ولم يتلقّ وحياً وإنّما ألّف من عنده نصّاً وأضاف إليه بعض المقاطع من كتاب صلاة مسيحيّ سريانيّ أراميّ أدمجها في السّياق إدماجا. ولمّا لم يكن المسلمون اللاحقون يعرفون الأصل السّريانيّ للألفاظ فإنّهم إمّا استبدلوها بألفاظ عربيّة قريبة في رسمها من الألفاظ السّريانيّة الأصليّة أو إنّهم قد رسموها على أصلها ولكن انعدام التّنقيط في المصاحف الأولى وعدم الدّقّة في رسم الحروف وتشابهها أدّى إلى ضياع الأصل السّريانيّ الذي لم يكن المتأخّرون يعرفونه عندما بدؤوا التّنقيط ورسم الحروف. فنقّطوا الكلمات على افتراض أنّ أصولها كلّها عربيّة حتى وإن لم يؤدّ التّنقيط إلى معنى مباشر. واعتمد الفيلولوجيا ليثب هذه المصادرة.

فلم العودة إلى علم الفيلولوجيا بعد حوالى قرن من أفوله، وفي الدّراسات القرآنيّة فقط من دون كلّ الكتب المقدّسة في العالم وضعيّة كانت أو توحيديّة؟

ولِمَ لَمْ يطبّق هذا المنهج الفيلولوجي على القرآن تطبيقاً كاملاً على يد الفيلولوجيّين الألمان الكبار في القرن التّاسع عشر وبداية القرن العشرين، مع أنهم كانوا يتقنون السّريانيّة والآراميّة إتقاناً كاملاً عكس لكسنبرغ ذي المعرفة المضطربة بالسّريانيّة حسب عبارة دي بلوا؟

ولم انتقد أغلب المختصّين الغربيّين في الدّراسات القرآنيّة عمل لكسنبرغ انتقادات دقيقة معرفيّاً ومنهجيّاً ونقضوا أغلب نتائجه ووصفوه بالجهل؟

في نقد مناهج الفيلولوجيا الدينية:

من المعلوم أنّ البحث في أصل الأشياء كان المشغل الأوّل الذي رافق تشكّل العلوم الإنسانيّة وقد تأثّر بالنّتائج التي توصّل إليها شارلز دارون في «أصل الأجناس». فبحث العلماء في ذلك الحين في أصل البشر وأصل الأعراق وأصل اللّغات وأصل الأديان مفترضين أنّ لكلّ فرع أصل تاريخيّ نشأ عنه وأنّ التّاريخ الثّقافي للبشر تحكمه نفس القوانين الطّبيعيّة في النّشوء والارتقاء.

والفيلولوجيا في سياقها الفلسفي التّاريخي مرتبطة بالدّاروينيّة الاجتماعيّة التي تقول: إنّ قانون النّشوء والارتقاء يحكم الإنسان الثقافي كما يحكم الإنسان الطّبيعيّ. وفي مجال النّصوص الدّينيّة راح الفيلولوجيّون يبحثون عن «نصّ أور» تماما كما بحثوا عن أصل الإنسان الأوّل والأصل الأوّل للّغة. ولم يعد لهذا النّوع من الأبحاث أيّ معنى منذ التّطوّرات الأولى للبنيويّة وتأثيراتها المباشرة والحاسمة في مختلف العلوم الإنسانيّة وصولاً إلى مدارس ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة والتّاريخانيّة الجديدة.

أليست العودة إلى هذا المبحث مع القرآن فقط عودة إيديولوجيّة؟

وماذا سيضيف العودة إلى هذا العلم البائد إلى العلوم الدّينيّة الكونيّة المعاصرة بالبرهنة على أنّ نصّاً دينيّاً ما قد استعار من لغة أخرى بعض مفرداتها أو تراكيبها أو تصوّراتها الثّقافيّة؟

إذا قلنا مثلاً: إنّ «كُجِكي» أو «نيهونشوكي»، الكتابين

المقدّسين في ديانة الشنتو اليابانية، قد استعارا ألفاظاً أو تصوّرات من الماهايانا أو إنّهما قد تأثّرا بالفلسفة الكنفشيوسيّة، فماذا سيفيد هذا الشّنتويّين المعاصرين أوّلاً، واليابانيّين بصفة عامّة ثانياً، وكلّ باحث في تاريخ الأديان ثالثا؟ وماذا سيضيف القول: إنّ كنفشيوس لم يصّنف كتاب «لي جي» أو «شو جّج» للكنفشيوسيّين، أو إنّه في المقابل قد صنّف شخصيّاً كتاب «لون يو» وهو ليس من وضع أتباعه كما يظنّ الكنفشيوسيّون المعاصرون ومؤرّخو الأديان بصفة عامّة؟

لقد عرفت الدّراسات الدّينيّة تطوّرات هائلة بعد أن تفرّعت عن أغلب المناهج اللسانيّة والنّفسيّة والاجتماعيّة والفلسفيّة والتّاريخيّة والأنثروبولوجيّة والإثنولوجيّة مقاربات مختصّة بالحقل الدّينيّ فاختصّ عدد كبير من أساتذة الأديان في اللسانيّات الدّينيّة وعلم النّفس الدّيني والفلسفة الدّينيّة والتّاريخ الدّيني وعلم الاجتماع الدّيني والأنثروبولوجيا الدّينيّة والإثنولوجيا الدّينيّة وتفرّعت عن كلّ هذه الاختصاصات مقاربات مقارنيّة نذكر من أهمّها علم تاريخ الأديان المقارن وعلم الاجتماع المقارن للأديان والأنثروبولوجيا المقارنيّة للأديان... واستندت جميعها إلى تأصيل نظريّ علميّ متماسك وتوصّلت إلى نتائج باهرة أفادت الدّراسات الدّينيّة إفادات دقيقة وقيّمة.

فلماذا العودة اليوم إلى علم قديم: الفيلولوجيا، بدل اللّسانيّات السّاميّة المقارنة، وإشكاليّة قديمة للبرهنة على نفس النّتيجة الاستشراقيّة التي سمعناها مراراً وتكراراً من أنّ القرآن

ليس وحياً منزّلاً ومحمد ﷺ ليس رسولاً والإسلام ليس ديناً ربّانيّاً بل هو بدعة يهوديّة مسيحيّة؟

ولِمَ لَمْ يعد علماء البيولوجيا المعاصرون، بعد التّطوّرات المهولة للأبحاث الجينيّة، إلى البرهنة على نظريّة «النّشوء والارتقاء» الدّاروينيّة التي تخصّ الأصل القردي للإنسان عبر البحث في التّقارب الذّرّي في جينات القردة والبشر لإثبات هذه النّظريّة؟

ولم لا يعود علماء اللسانيّات المعاصرون، بعد التّطوّرات الهائلة للسّانيّات الحاسوبيّة، إلى البحث في التّقارب المفترض بين السّنسكريتيّة والمندارينيّة باعتبار أن الماهايانا قد انتشرت من الهند إلى كلّ جنوب شرق آسيا عبر شمال الصّين: أو طريق الحرير القديم؟

في نقد المناهج التّحليلية التاريخية:

نلج إلى البحث في المناهج التّحليلية التاريخية، من خلال مناهج النقد التاريخي، الذي يركّز أساساً على صلات الظرفية التاريخية بالمنطوق والمعقول والمفهوم: أي: الآلية الفكريّة، والمنتج الفكريّ. فمن المعلوم أنّ المفكّرين يكتبون عن الماضي للحاضر: أي: إنّهم يعيدون كتابة الماضي والبحث في تفاصيله ودقائقه لغايات الواقع التّاريخي الذي يكتبون له وفيه، وأنّ كلّ الأبحاث، كما تعلّمنا التّاريخانيّة الجديدة، ليست سوى مقاربات غائيّة مهما ادّعت الموضوعيّة وتمثيل الحقيقة أو السّعي إليها. السّؤال هو:

ما الخلفيّات التّاريخيّة والثّقافيّة والإيديولوجيّة الّتي جعلت كريستوف لُكسنبرغ يعود إلى منهج ميّت ليقارب به إشكاليّة ميّتة لم يصل فيها الفيلولوجيّون الأوائل إلى نتيجة حاسمة وهجروها بعد أن تطوّرت الدّراسات الدّينيّة ومقارباتها؟

لِم يُنشر عمل لُكسنبرغ في السّنة الفاتحة للألفيّة الثّالثة؟ ما صلته بتنظيرات فرنسيس فوكوياما وصموال هنتنتون وبرنار لويس؟

ولم يدخل الاهتمام الأكاديمي لا من جهة البحث العلميّ؛ بل من جهة الإعلام الأمريكي بعد وصله بأحداث الحادي عشر من سبتمبر صحفيّاً؟

ولم تثار حوله كلّ هذه الرّدود شعبيّاً وأكاديميّاً رغم أنّ الكتاب «كتاب هاو» وليس مختصّاً كما أثبت فرونسوا دي بلوا؟

إنّ التحليل التّاريخي للتوراة والإنجيل لا ينطبقان على القرآن إلّا إذا صنع للقرآن تاريخ مغاير صنعا. وهذا ما لم يدعمه التّاريخ إلّا ببعض النّتف والشّذرات التي لا يساعد إعادة تركيبها إلّا في صياغة جزء صغير مخالف للصّورة التّاريخيّة التي يوثّقها التّاريخ المسرود.

وإذا صنع للنّص القرآنيّ تاريخ جديد مخالف للسائد المعروف فيجب أن ينطبق أوّلاً وقبل كلّ شيء على الشّعر الجاهليّ الذي لم تصل فيه الدّراسات التّشكيكيّة إلى نتيجة مقنعة وصارت نكتة في الدّرس الاستشراقي للأدب العربي. وبما أنّ الشّعر الجاهليّ عربيّ فصيح فلماذا لا ينطبق هذا القرآن. لماذا

يخلو الشّعر الجاهليّ من الألفاظ السّريانيّة والآراميّة برغم أنّ كثيراً منه قد صيغ بين بادية الحجاز وبادية الشّام موطن السّريان.

ولِمَ لا تتمّ نسبة عدم التّوافق في التّذكير والتّأنيث في القرآن إلى اختلاف اللّهجات مثلاً؟ وهذا الأمر ثابت إلى اليوم عند بعض القبائل العربيّة التي تذكر المؤنث وتؤنث المذكر والأمثلة كثيرة منها إطلاق الصّفة المذكّر المختصّة بالتّأنيث على الذكر وإضافة تاء التّأنيث إلى المؤنث، ومنها استعمال ضمير المفرد المخاطب المؤنث لكلا الجنسين. وهذه الظّواهر وأمثالها منتشرة في كثير من مناطق البلاد العربيّة. فلماذا لا ترجع الآية «إن رحمة الله قريب» إلى أن بعض القبائل العربية لا تطابق بين التذكير والتّأنيث في الابتداء والإخبار إذا سبق الخبرَ اسم مذكر. والمشكل هو أنّه ليس لدينا سجلّ بكلّ اللهجات العربيّة زمن نزول الوحي لنثبت هذه الفرضيّة، في حين نمتلك بعض الوثائق السّريانيّة التي سجّلت الظّاهرة.

فلم لا نقول بكلّ بساطة إنّ بعض اللّهجات العربيّة التي نزل بها القرآن، تماما مثل السّريانيّة وكثير من اللّغات القديمة والحديثة، لا تطابق بين المذكر والمؤنّث، أو لا تعتمد هذا التّمييز إطلاقاً بدلاً من القول بالتّأثير الآلي للسّريانيّة في العربيّة في قضية عدم المطابقة؟ ولو تدخل كتبة الوحي الأوائل وترجموا المقاطع القرآنيّة الّتي كانت في الأصل مكتوبة بالسّريانيّة والآرامية إلى العربيّة لتدخلوا أيضاً لتغيير صياغة هذه البديهيّات وواءموا بينها وبين لهجة قريش.

وهذا الوضع راجع أساساً إلى الخمول الفكري العربي في الأبحاث اللّسانيّة. فالتّسليم بالتّرجيحات القديمة وإهمال البحث والتّدقيق في كثير من القضايا القرآنيّة هو الذي قضى على إمكانيّة الوصول إلى نتائج دقيقة. وليست القضيّة متّصلة بتقعيد النّحو وبعمل سيبويه كما يدّعي لُكسنبرغ؛ لأنّ التّقعيد يحتاج إلى التنميط والمعياريّة لينتج النحو القاعديّ الذي يهمل كلّ التّنويعات التي تخرج عن القاعدة.

لم يكن لُكسنبرغ أكاديميّاً تماماً مثل أغلب أعلام الاستشراق الاستعماري لكنّ كثيراً من الأكاديميّين من غربيّين وعرب قد هاموا بمنهجه ونتائجه وصاروا يسعون إلى تأصيلها بكل الطّرق والوسائل. وكان عمله فاتحة قرن جديد في الدّراسات الاستشراقيّة للثّقافة العربيّة الإسلاميّة التي لم يمت فيها الاستشراق وظلّ محافظاً على كلّ سماته التي وسمته في القرنين التّاسع عشر والعشرين. ولا مجال للحديث عن تحوّلات الاستشراق أو ما بعد الاستشراق في هذه الثقافة. وهذا عكس ما صار إليه الدّرس الغربي لأديان جنوب شرق آسيا وفلسفاتها. والقضيّة تدعو إلى التّفكير فيها في سياق عالميّ أوسع.

القسم الثاني

فنّ التّمثّل وصناعة الآخريّة الإعلاميّة

الإسلاموفوبيا نموذجاً



الآخريّة ليست صناعة استشراقيّة فقط، بل هي صناعة أكاديميّة وإعلاميّة أيضاً. وما يميّز الدّراسات الأكاديميّة عن الدّراسات الاستشراقيّة يتمثّل في المقاربات البحثيّة والمفاهيم المستعملة والشّفرات التّحليليّة الّتي يُساء استخدام أغلبها، أو أكبر قدر منها، لصناعة آخريّة الآخر، وإرجاعه من جديد إلى نتاج من النّتاجات المباشرة لفنّ التّمثّل.

ويعضد الفعلَ الأكاديميَ الإخراجُ الإعلاميُّ الّذي يعمل على تسويق صورة نمطيّة غايتها الأساسيّة هي خلق المباعدة بين الأنا والآخر في كلّ أوجه الحياة، وهي مباعدة قد تصل حدّ إنكار الإنسانيّة جملة وإباحة القتل باسم الدّفاع عن القيم الغربيّة أو عن الفهم الغربي لبعض القيم كالدّيموقراطيّة وحقوق الإنسان وحريّة الفكر والمعتقد وغيرها من المفاهيم الّتي تعمل كلّ المؤسّسات الإعلاميّة متعاضدة على انتزاعها من المسلمين ومن العرب مهما بلغت درجة تجذرها عندهم لأن المجال ليس مجال المعطيات الموضوعية بل مجال الصور التمثلية.

وإذا كان الاستشراق، كما يذهب إلى ذلك سالم يفوت، «مفهوماً جمعيّاً يحدّد هوية الأوروبيّين باعتبارهم نقيضاً لأولئك الذين ليسوا أوروبيين»، فإنّه يمثّل الطّبقة الأولى من طبقات المباعدة والآخريّة الناتجتين عن فنّ التّمثّل. ومن هنا فإنّ «معرفة

الشّرق وليد سلطة، أو قوّة، تعيد إنتاج الشّرق وتخلق عالمه خلقاً ثانياً، مستخدمة في ذلك مفاهيم وفرضيات... تعكس هيمنة ذات الباحث وهيمنة منظومة القيم المرجعية التي يستند إليها»[1].

إنّ المرجعيّة التّحليليّة التّفكيكيّة التي تنبع من أعمال جاك درّيدا وتستند إلى إرث الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه في إرادة القوة، وإلى الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو في خطاب السّلطة، تبدو واضحة المعالم في تحليل سالم يفوت، وعدد كبير من الباحثين في مجال تحليل خطاب الاستشراق ونقده. ولكنّ هاتين المرجعيّتين تصلحان أيضاً لتحليل الخطابين الأكاديمي والإعلاميّ، وكلاهما صانع كبير من صنّاع الآخريّة. غير أنّ المنتجات الأكاديميّة تسوّق لها داخل أسوار الجامعات ومراكز البحث وبين النّخب المثقّفة، أمّا الخطاب الإعلاميّ فإنّه ينشرها بين الطّبقات الشّعبيّة وكلّ متعامل مع وسائل الإعلام مهما كان سنّه أو مستواه أو انتماؤه.

ولعلّ من بين أهمّ عناصر القوّة في هذا النّوع من التحاليل هو استنادها إلى إطار فلسفيّ مرجعي أوروبيّ تحديداً: أي: إنّها استفادت من الجهاز المفاهيمي الغربي الحداثوي وما بعد الحداثوي في تفكيك زيف الخطابين الإسلاموفوبيّين الأكاديمي والإعلامي. فكيف يساهم البحث الأكاديمي في تكريس الإسلاموفوبيا؟ وكيف يساهم الإعلام في نشرها؟

---

(١) سالم يفوت، حفريات الاستشراق، ٢٠.

المحور الأول

الآخريّة والإرهابوفوبيا الأنقلوساكسونية بين الصناعة والقراءة

شرحنا سابقاً مصطلح الصّناعة وآفاقه النّقديّة العامّة. أما مصطلح القراءة فالمقصود به كيفيّة قراءة الفكر الأكاديمي لصورة العرب والمسلمين، وكذلك كيفيّة تحوّل تلك الصّورة إلى فعل قرائيّ. ونحن في هذا المستوى نستند إلى مرجعين اثنين هما «فلسفة التّفكيك» كما سطّر معالمها جاك دريدا، و«حفريات المعرفة» كما حدّد أسسها ميشال فوكو. وفي كلتا الحالتين نحتاج إلى تفكيك الملفوظ والحفر في محتواه ومضمونه معرفيّاً لنستجلي معالم الصّورة الّتي رُكّبت تركيباً عقليّاً وأكاديميّاً معقّداً قد لا يفهم القارئ البسيط مراميه ولا يهتدي إلى فكّ مغالقه.

سننظر في هذا الفصل في مكانة الإسلام في الفكر الأنقلوساكسوني تمثّلاً وتمثيلاً. ولدواع إجرائيّة ومنهجيّة وتاريخية، سنختار مقولة السّلام في صلتها بالإسلام لننظر في كيفية تمثّل هذا الفكر لها، وكيفيّة صناعة جملة الدّلالات الحافّة

بها، وصناعة نقيضها وهو الإرهاب، وإسباغه على المسلمين في كلّ زمان ومكان، حتى ليبدو مثل: «الطّبيعة الثّابتة» التي تسم المسلمين، رغم أنّ هذه المقولة تختلف جذريا مع أغلب مكوّنات الفكر الفلسفي الغربي الّتي لا تؤمن بوجود «الطبيعة الثابتة». نحن في مجال فنّ التّمثّل وصناعة الآخريّة إذا، وبين التمثّل والتّمثيل فرق دقيق تؤكّده مرجعيّة اللحظة التاريخية الرّاهنة في أبعادها الدّينية والفكريّة والحضاريّة والسّياسيّة وحتى الاستراتيجية.

حوّل التمثّل الغربيّ المعاصر الإسلام إلى فوبيا في حدّ ذاته، وجعل الخوف المرضيّ منه الهاجس الأوّل للغربيّ البسيط ورجل السّياسة وللمفكّر على السّواء. وتكاد هذه المصطلحات تترادف في الفكر الغربيّ: وهي: الإسلام بصفته فوبيا وبصفته إرهابا، والإرهاب بصفته فوبيا وبصفته إسلامياً. وتصير مقولة الإرهابوفوبيا حينذاك أو الخوف المرضي من الإرهاب المميّز الأساسيّ لعلاقة الغربيّ بالمسلم وينعكس ذلك على تواصله معه وتمثّله له: يجب تجنّب الاختلاط بالمسلمين؛ لأنّهم مصدر للخوف والإرهاب كما كان الناس في القرون الوسطى يتجنّبون الأماكن الموبوؤة أو التي انتشر فيها الطّاعون.

واختيارنا للإرهابوفوبيا ولنقيضها: السلام، اختيار واع نظراً إلى اعتبار «السلام» مفهوماً مركزياً في أغلب الأديان على اختلاف تصنيفاتها: سواء كانت سماوية أو وضعيّة، توحيديّة أو ثنويّة أو تعدّديّة، شفويّة أو كتابيّة. وقد نصّت كثير من هذه الأديان،

انطلاقاً من أسسها العامّة على علاقة المتديّن بذاته وعلاقته بالآخرين أفراداً وجماعات.

وربّما تكون الأديان الشّرقيّة الكبرى بمختلف تفريعاتها، وخاصة البوذية والكنفشيوسية والطاوية والزينية والشنتو، من بين أكثر الأديان التي ركّزت على قضيّة سلام العقل وسلام الرّوح وسلام البدن وغاصت في العالم الرّوحي الداخلي للإنسان وحلّلت قواه العميقة ونظرت في أسس التّأمّل وما يربط الإنسان بهذا الكون الفسيح من حوله.

وفي الإسلام نجد ذات التّركيز على مفهوم السلام، باعتباره مفهوماً مركزيّاً انبنى عليه الدّين في مجمل عقائده وشرائعه؛ لأن علاقة المسلم بالكون من حوله قائمة على التّواصل الفكريّ والنّفسيّ عبر مصطلح التّدبّر: لكي يدرك الإنسان عظمة الخالق عليه أن ينظر في نفسه وفي الكون من حوله، ولكي تصلح له الدّاران عليه أن يؤسّس لوشائج سلام مع ذاته ومع الآخرين أفرادا وجماعات.

ولعلّ من أدقّ ما يمكن أن يُستشهد به في هذا الإطار تعريف النّبيّ ﷺ للمسلم بأنّه «من سلم النّاس من يده ولسانه»: ليكون هذا التّعريف شموليّاً جامعاً: فليس المسلم من سلم **المسلمون** من أذاه، بل هو من سلم «**الناس**» جميعاً من أذاه ومن تعدّيه عليهم قولاً أو فعلاً. وهذا التّمييز مهمّ جدّاً؛ لأنّه قد يمكن كبح جماح التعدّي باليد، ولكنّه قد يصعب كبح جماح التعدّي باللّسان.

مفهوم السّلام في الإسلام إذا مفهوم شامل جامع لكلّ نواحي الحياة البشريّة ومع كلّ المخلوقات وفي كلّ العلاقات التي يمكن أن تتأسّس: سواء كانت تلك العلاقات طبيعيّة أو تواضعيّة، فطريّة أو مكتسبة، سابقة أو لاحقة.

وليس هدفنا في هذا البحث دراسة أسس السّلام في الدّين الإسلاميّ أو الفكر الإسلامي، وإنّما مطمحنا أن ننظر في كيفيّة نظر بعض الدّراسات الأكاديميّة الأنقلوساكسونية لإشكاليّة موضعة السلام في الإسلام باعتبار هذا النّظر عمليّة تمثّليّة بامتياز، تقوم لا على استكناه أسس السّلام في هذا الدّين بل على صناعة معنى تمثّليّ لهذه المقولة المركزيّة بالخلف للبرهنة على أنّه دين عنف وإرهاب.

فالإسلام، في كلّ الدّراسات التي تمّ اختيارها، يمثّل مركز الآخريّة الدّينيّة والحضاريّة والثّقافيّة بامتياز. وتوظّف لتدعيم هذه الآخرية جملة من الآليّات العاضدة الّتي تسعى إلى إخراج الدّين في هيئة تلائم ما يرغب الغربيّ في سماعه. وتتفاعل الدّروس الأكاديميّة مع مراكز البحث الاستراتيجيّة والبرامج الإعلاميّة حتى تكون هذه الصّناعة دقيقة فاعلة ومؤثّرة.

تاريخيّاً، ارتبط الاهتمام في العالم الأنقلوساكسوني بالإسلام بانهيار الكتلة الشيوعيّة. إذ مباشرة بعد هذا الحدث توجّهت أنظار الباحثين والمفكّرين إلى صناعة آخر يكون مخالفاً للحضارة الغربيّة في جلّ أسسها ومقوّماتها. فإذا لم توجد هذه

المخالفة ابتداء، يمكن إيجادها عبر عمليّات الصّناعة الفكريّة والثّقافيّة المعقّدة.

وتزعّم برنار لويس هذا التوجّه الّذي تعمّق بداية من سنة ١٩٩٠م تاريخ إلقائه لمحاضرة عن «الأصوليّة الإسلاميّة» أرجع فيها أسباب الصّراع بين الغرب والإسلام إلى جوهر الدّعوة الإسلاميّة المعادية للسّلام، حسب زعمه، وهي دعوة يرى أنّها ترفض الاختلاف وتؤيّد الاستبداد وتثير الخوف والرّعب والقتل الدّمويّ الشّرس، دون أن يشير إلى أيّة آية قرآنيّة تؤصّل للاختلاف أو تغرس العدل أو تدعو إلى الأمان والسّلم، وهي كثيرة ومتنوّعة.

وهكذا يُفرغ الإسلام من محتواه العقديّ والأخلاقيّ الأصيل ولا يرى فيه الأكاديمي المتخصّص إلّا ما يريد أن يُريَهُ هو. فتتدخّل تقنيات الانتقاء والتّشويه المقصودين باعتبارهما آليتين تساهمان في تحقيق المبتغى الدّعائي التّشويهي للإسلام وللمسلمين ويوفّر هذا النّوع من القراءات مادّة دسمة لكلّ التوجّهات الإسلاموفوبيّة بمختلف درجاتها وأطرها، فترتكز عليها وتستشهد بها وتعضدها بما يدعمها في نفس السّياق الأكاديمي الأنقلوساكسوني ونحن نقصد هنا نظريّة صاموئيل هانتنفتون عن صراع الحضارات، وقد بيّنت أنّه، بعد انهيار الاتّحاد السّوفياتي، لم يعد للغرب من عدوّ غير المسلمين وأنّه عليهم أن يحذروا هذا العدوّ جيّداً؛ لأنّه عدوّ دمويّ غدّار. فأثارت هذه التّحليلات الرّعب في نفوس الغربيّين وصاروا يصدّقون كلّ ما يقال لهم عن المسلمين سواء كان حقيقة واقعيّة أو دعاية إعلاميّة.

وتُختزل أهمّ مقولة من مقولات هذا الدّين عبر طريقتين اثنتين:

- إمّا أنّها تُفرغ من محتواها إفراغاً حتى لتتحوّل كلّ الآيات والأحاديث والوقائع التّاريخيّة، الّتي قد تدلّ على تجذّر قيمة السّلام في الإسلام أو توحي بها إيحاء، إلى ألفاظ بلا معنى أو دوال بلا مدلولات.
- وإمّا أن يتمّ تأويل ما لا يمكن نفيه منها تأويلاً يبعدها عن المقصد الأسمى الّذي وُضعت له في هذا الدّين، فيحاصب الوجود اللفظي للسلام انحراف دلالالي تأويلي مقصود يُخرج المعنى عن سياقه ويُلبسه معنى آخر مخالف لما كان يوحي به في منظومته الأصليّة.

وفي كلتا العمليّتين معاً نحن في فنّ التّمثّل وصناعة الآخريّة في أبهى صورها. وسننظر في مفصلين إثنين في هذا الإطار: إعلاميّ وأكاديميّ.

ومن نماذج هذه الكتب:

«الحرب المقدّسة والسّلام المقدّس» لجاف آستلي:

أصدر جاف آستلي Jeff Astley وداود براون David Brown وآن لاودز Ann Loades كتاباً عنوانه: «الحرب المقدّسة والسّلام المقدّس» وهو عبارة عن مجموعة من النّصوص المختارة تندرج ضمن محور قضايا عقديّة: الحرب والسّلام[١].

---

(١) war and peace Problems in Theology 3, A selection of key readings, Holy wars and holy tolerance, Jeff Astley, David Brown, Ann Loades, New York, T&T Clark LTD. 2003.

وقد ضمّ المحور الأوّل من هذا الكتاب: «الجهاد في الإسلام Jihad in Islam» فقد ضمّ فصلاً من كتاب صاشيكو موراتا Sachiko Murata ووليام شيتّيك William C. Chittick وعنوانه: «رؤية الإسلام: أسس الإسلام إيمانيّاً وعمليّاً»[١].

وذهب المؤلّفان إلى أنّ «المسلمين عندما يستعملون مصطلح الجهاد فإنّهم يدينون الآخرين باعتبارهم مخالفين لله»[٢]. ثمّ اعتمد المؤلّفان على آيات من القرآن بترجمة أرثر آربري Arthur J. Arberry وداود N. J. Dawood[٣] ليبيّنا الفرق بين الجهاد: الحرب الخارجيّة، والمجاهدة: الحرب القلبيّة.

كان عنوان المحور الرّابع: «العلاقات الإسلاميّة المسيحيّة Muslim-Christian relations» وضمّ مقالة لبرنار لويس Bernard Lewis عنوانها: «سياسيات الحرب»، Politics and War[٤] اندرجت ضمن المؤلّف الجماعي الّذي أشرف على نشره يوسف شاخت Joseph Schacht وبوسوورث C. E. Bosworth وعنوانه: «إرث الإسلام The Legacy of Islam». وهو من منشورات جامعة أكسفورد لسنة ١٩٧٤م.

---

(١) Sachiko Murata and William C. Chittick. The Vision of Islam: The Foundations of Muslim Faith and Practice. London. I. B. Tauris, 1996.

(٢) نفسه، ٦٢.

(٣) Arthur J. Arberry, The Koran Interpreted. Oxford, Oxford University Press, 1983. N. J. Dawood, The Koran: With Parallel Arabic Text, London, Penguin. 1994.

(٤) C. E. Bosworth (eds), The Legacy of Islam. Oxford. Oxford University Press, 1974, 180-1.

العلاقات الإسلاميّة ـ المسيحيّة وأصول كراهيّة الإسلام للغرب عند لبرنار لويس:

فسّر برنار لويس في هذا المحور العلاقة بين الإسلام واليهوديّة والنّصرانيّة تفسيراً ماديّاً تاريخيّاً ومن نماذج ذلك قوله:

لقد بدأ الصّدام بين الإسلام والنّصرانيّة منذ حياة محمّد. في المراحل الأولى عندما كان الصّراع الأساسي مع العرب الوثنيّين كانت نظرته إلى اليهود والمسيحيّين ودّية ومحترمة. ولكنّ زعامة المجتمع قادته إلى الصّراع مع كليهما. في البداية كان يهود المدينة الأعداء المباشرين بينما ظلّ النّصارى من أقوى الحلفاء. ولكن الطّبيعة التوسّعيّة للمسلمين في المدينة حملت المسلمين إلى التّصادم مع القبائل النّصرانيّة في جزيرة العرب. وعندها تحوّلت العلاقات من اليهوديّة والنّصرانيّة إلى علاقات حرب». مستشهداً بالآية التّاسعة والعشرين من سورة التّوبة ليدعم كلامه[1].

في هذا الرّأي مقوّمان اثنان يحتاجان إلى التّحليل:

المقوّم الأوّل: البيّن من هذا التّحليل أنّ برنار لويس يجعل «طبيعة الغدر» متأصّلة في المسلمين ويجعل مواقفهم من الآخر

---

(١) يقول حرفياً:

The clash between Islam and Christianity began during the lifetime of the Prophet. In the earlier stages of his career, when the main fight was against Arab paganism, his attitude to the Jews and the Christians was friendly and respectful. The leadership of the community brought him into contact and then conflict with both. At first the Jews, strongly represented at Medina, were the immediate enemy, while the Christians remained potential allies and converts. Later, when the expanding influence of the community of Median brought the Muslims into collision with Christian tribes in Arabia and on the northern borders, relations with Christianity, as with Judaism, culminated in war: Fight against those who do not believe in Allah....How they are deceived (9:29-30), 67.

تتغيّر انطلاقاً من تغيّر مصالحهم ولا يستندون إلى أيّ مقوّم أخلاقيّ في هذه العلاقة.

ولكنّه يرجع هذا الاستناد إلى أسس دينيّة عندما يستشهد بالآية التّاسعة والعشرين من سورة التّوبة بعد أن أخرجها من سياقها ونظر إليها منفصلة عن أسباب نزولها وجملة العلوم الّتي تؤطّرها. وهذا هو ديدن كثير من الباحثين الأكاديميّين فهم يستقطعون الآيات من سياقاتها بشكل انتقائيّ مقصود حتّى يتمكّنوا من التّلاعب بمضمونها ليتلاءم وما يصبون إليه من جعل النّزعة إلى الحرب والقتل والسّيطرة طبيعة متأصّلة في العربيّ يزكّيها دينه الإسلاميّ وطبعه البدويّ الذي لا يلتزم بأبسط المقوّمات الأخلاقيّة الّتي ينسجها البشر مع بعضهم حينما يعيشون في مجموعة بشريّة ويتعاقدون على أنّهم مدنيّون بالطّبع.

فالمسلمون، حسب وجهة نظر هؤلاء الباحثين، لا يعترفون بهذه الطّبيعة التّعاقديّة الاجتماعيّة المدنيّة ولا يلتزمون بها، وهم أبعد البشر عنها؛ لأنّهم معادون للسّلام الإنسانيّ بطبعهم. ودينهم، حسب برنار لويس، يشجّعهم على ذلك. ودليله هو الآية التّاسعة والعشرين من سورة التّوبة.

ولكنّ التّحليل النّقديّ للخطاب يعلّمنا أنّ «مفاهيم الغزو والهمجية والتوحش والبدائية توظّف للدلالة على صفات وسمات يراد لها أن تكون متأصّلة وأصيلة، كما بيّن سالم يفوت، «فالغزو يطرح كنقيض للفتح والهمجي كنقيض للمسيحي، كما أنّ

المتوحش يطرح كنقيض للمتمدّن»[1]. وإذا عدنا إلى المرجعيّات التّحليليّة والتّفكيكيّة الغربيّة ذاتها، وخاصّة اللّسانيّات، والتّحليل النّقدي للخطاب نجد أنّ «الدّرس اللّساني يعلّمنا أنّ مدلول لفظ ما من الألفاظ ومصطلح ما من المصطلحات يتحدّدان بالسّياق الذي تم فيه التّلفّظ بهما واستخدامهما. وهذا ما يبيح الكلام عن دلالة سياقيّة ترتبط بمقام معيّن»[2].

وإذا تمكّن الباحث من جملة هذه الأجهزة المفاهيميّة والأدوات التّحليليّة التي تتيحها المدارس التّحليليّة الغربيّة ذاتها، أدرك بكلّ يسر أنّه يمكنه أن ينتج خطاباً تحليليّاً معمّقاً ودقيقاً، من جهة، ويكون خطاباً منسجماً مع التوجّهات العامّة للمعرفة الإنسانيّة، من جهة ثانية، ويكون مستنداً إلى علوم إنسانيّة دقيقة معترفٍ بنجاعتها التّحليليّة وتماسكها النّظري في الفكر الغربيّ ذاته، من جهة ثالثة. فيكون قد حقّق مبتغاه دون أن يقع في ذات الخطإ الذي وقع فيه المستشرقون، فيبخّس كلّ ما قاموا به بتوجّهين اثنين، الأوّل يقسّم فيه الاستشراق إلى منصف ومغرض، ويكيل سيلا من النّعوت للاستشراق المغرض منها «الزيف والتشويه والتضليل»، ثمّ يلعن المستشرق لعناً وبيلاً، ويظنّ أنّه قد قام بواجبه الفكريّ والحضاريّ العام تجاه ثقافته وأمّته.

ما أسهل التّصنيف وكيل الشّتائم، ولكن ما أصعب التّحليل الفكريّ الرّصين!

---

(١) سالم يفوت، حفريات الاستشراق، ٢٢.

(٢) نفسه، ٢٢.

المقوّم الثّاني: وهو أنّ برنار لويس قصد الخلط بين اليهود واليهوديّة والنّصارى والنّصرانيّة. ولكنّ الفرق بين المصطلحات بيّن، والخلط بين «الدّين» من جهة، و«أتباع الدّين» من جهة أخرى، بشكل متعمّد. فردّ فعل المسلمين على ما قام به أتباع اليهوديّة فسّره لويس على أنّه موقف من اليهودية في حد ذاتها، رغم أن المسلمين كانوا سيتّخذون الإجراء نفسه لو صدر الفعل عن البوذيين أو الزارادشتيين أو أتباع أي دين آخر.

فالقضيّة موقف من الشخص وليس موقفاً من الدين كما يسعى برنار لويس إلى تصويره. وغايته من ذلك أن ينزّه اليهود عن الخطإ ضمنيّاً وأن يجعل عداء المسلمين لليهوديّة متأصّلاً في وعيهم الدّيني وجزءاً محدّداً لعلاقتهم بأتباع هذا الدّين على مرّ التّاريخ. وقد بيّن فنسنت كورنال في مقال: «عقائد الاختلاف ومبادئ عدم التّسامح في الإسلام»، وقد استعرضناه سابقاً، أنّ القرآن ينتقد اليهود والنّصارى ولا ينتقد اليهوديّة والنّصرانيّة والفرق بين المجالين بيّن[1].

وهذا التوجّه عند برنار لويس ليس جديداً وليس غريباً باعتباره أحد منظّري العلاقة الصّراعيّة بين الإسلام والغرب، وأحد الّذين ساهموا طوال القرن العشرين في صناعة آخريّة الإسلام بالنّسبة إلى الفكر الغربي حينما يقلب المعادلة ليصير الإسلام ـ بصفته ديناً ـ هو الذين ينفخ في أتباعه روح الكراهيّة

---

(١) Vincent Cornell: Theologies of Difference and Ideologies of Intolerance in Islam, 279.

والعنف، لا الأتباع هم الّذين يفهمون الدّين على تلك الشاكلة. يقول لويس: «عرف الإسلام فترات نفخ فيها روح الكراهية والعنف في أتباعه، ومن سوء حظنا فإنّ جزءاً من العالم الإسلامي لا يزال يرزح تحت وطأة هذا الميراث، ومن سوء حظنا أن غالبية هذه الكراهية والعنف موجّهة ضدّنا في الغرب»[1].

كيف تُصنع الآخريّة في خطاب برنار لويس؟ سؤال مهم جدّاً قد يكشف عن كيفيّة اشتغال أنساق الخطاب ويحيل على تأثيراتها المحتملة والمفترضة فينهل من التحليل النقدي للخطاب ومن البسيكولوجيا والسوسيولوجيا ليشكلّ خليطاً ملغّماً من التّصوّرات الغائمة عن ذلك الآخر. ولكنّ برنار لويس، تماماً كما هو شأن من شاكله في رسم آخريّة الإسلام في الفكر الغربي، لا يهجم على موضوعه مباشرة ودونما تمهيدات وتدقيقات تضفي عليه نوعاً من الموضوعيّة الموهومة.

ومن آليّات تلك الموضوعيّة الموهومة تعمّده تنسيب خطابه وإشباعه بالجمل الاعتراضيّة والأحكام المعياريّة الّتي تشبه الغلاف الخارجيّ للحكم. ولذلك فقُبيل إصدار الحكم السّالف ذكره على الإسلام نجده يقول: «الإسلام واحد من أعظم ديانات العالم... لقد منح الإسلام الراحة والطمأنينة لملايين لا تحصى من الرجال والنساء، فقد أعطى كرامة ومعنى للحياة التي كانت رتيبة تعيسة

(١) برنار لويس وإدوارد سعيد، الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربيّة من وجهة نظر أمريكية، بيروت، دار الجيل، ط ١، ١٩٩٤م، ١٠ ـ ١١.

وبائسة. كما أنه علّم شعوبا من عروق مختلفة أن يعيشوا حياة أخويّة وجعل شعوباً مختلفة المشارب تتعايش جنباً إلى جنب في تسامح معقول»[1].

هذا كلام جميل حقاً، وقد يُطرب المسلم العاديّ، بل إنّ من يقرؤه مقتَطعاً من سياقه من الباحثين العرب المعاصرين الذين يصنفون الاستشراق إلى «منصف» و«مغرض»، سيضعون برنار لويس في خانة المستشرقين المنصفين حتماً. ولكنّهم لن يكتشفوا أضاليل الخطاب الاستشراقيّ وحيله ومكائده اللّغويّة بتلك الأحكام المعياريّة. فتعمّد برنار لويس تعظيم الإسلام ما هو سوى محاولة لإضفاء الموضوعيّة على خطابه قبل الانزياح المركزيّ العظيم المتّصل بإسباغ أفعال المسلمين: أتباع الدّين، أو بعضهم على الأقلّ على الإسلام: الدّين.

- هل صحيح أنّ الإسلام من أعظم أديان الأرض؟

يجيب برنار لويس: نعم.

- هل صحيح أنه منح الطمأنينة والراحة لملايين لا تحصى من الرجال والنساء؟

يجيب برنار لويس: نعم.

- هل صحيح أنه نفخ روح الكراهية في أتباعه؟

يجيب برنار لويس: نعم.

---

(١) نفسه، ١٠.

ـ هل صحيح أن هذه الكراهية والعنف موجّهة ضد الغرب؟

يجيب برنار لويس: نعم.

تجد أجوبة لكلّ هذه الأسئلة في هذه الفقرة الصغيرة التي كتبها لويس، **وكلّ الأجوبة عنده بالإثبات**. وغايته من الجواب بالإثبات على كلّ الأسئلة ليس تعظيم الإسلام كما قد يتوهّم بعض القرّاء بل **غايته الأساسيّة هي إبراز أنّ هذا الدّين قائم على التّناقض، وأيّ منظومة متناقضة لا تصلح لتكون ديناً** خاصّة إذا كانت «غالبيّة هذه الكراهيّة والعنف موجّهة ضدّنا في الغرب». على حدّ عبارته. وهو حينما يصدر حكماً على الإسلام بهذه الصّورة ويحوّل نفسه ومجتمعه وحضارته إلى ضحيّة لموجات «الكراهيّة والعنف» التي يبثّها الإسلام في أتباعه فإنّه يبثّ شعوراً إسلاموفوبيّا مقزّزاً في المستمعين بطريقة غير مباشرة. وحتى التّبعيض الّذي يتّبعه أسلوباً استراتيجيّاً في تنسيب الأحكام لن يجدي نفعاً؛ لأنّ الغربيّ لا يميّز بين قتل قطّة بفظاظة وقتل ملايين البشر.

ويضيف برنار لويس إلى ذلك مفسّراً أسباب تلك الكراهية والعنف التي يبثّها «الإسلام» في أتباعه بشكل مطلق: أي: هي ظاهرة دينيّة مرتبطة بجوهر العقيدة الإسلاميّة في حدّ ذاتها. ولكنّ الانزياح المقصود للخطاب الإسلاموفوبي يخلط بين الدّين والمتديّن من جهة، ويعكس أفعال العدوّ السّياسي، حسب تصنيفه: إيران، لبنان، ليبيا، على العدوّ الدّيني: المسلم، ثمّ

يتجاوز المسلم إلى الإسلام في حدّ ذاته، من جهة أخرى. وهو يعلم قطعاً أنّ هذا الصّراع سياسيّ ـ دوليّ ولا علاقة له بروح الإسلام ولا بجوهره ولا برفضه للحضارة الغربيّة في حدّ ذاتها: تلك الحضارة التي لو فُهمت كثير من مكوّناتها على حقيقتها لأُدركت من خلالها عظمة مسلمين كثر ساهموا فيها، ومنهم ابن رشد.

يقول برنار لويس: «هذه الكراهيّة تتجاوز أحياناً العداء الموجه ضد مصالح وأفعال وسياسات، وحتى بلدان معينة **وتصبح رفضاً شاملاً للحضارة الغربيّة برمّتها** (التشديد من عندنا)، ليس فقط بما تجترحه هذه الحضارة، بل بما هي يقيمها ومبادئها التي تمارسها وتحترفها. فهذه المبادئ والقيم تبدو لهم حقّاً شرّاً متأصّلاً، وأولئك الذين يشجعونها أو يقبلون بها يعتبرون «أعداء الله»[(١)].

وهو في هذا القول يردّ على الاحتمالات التي يمكن أن يطرحها القارئ المفترض، أو هو نقض تلك الافتراضات التي يمكن أن تجول بخاطر المستمع: أليس هذا الكره والعنف ردّة فعل على السّياسات الغربيّة في البلدان الإسلاميّة؟ يردّ برنار لويس بالنفي إذا، **ويوجّه لا فقط الفكر بل أيضاً افتراضاته واحتمالاته ويرسم للمستمع الغربيّ الآفاق التي يمكن أن يجول بها خاطره عبر النّفي والإثبات حتى لتصبح صناعة الآخريّة تسييجا لآفاق**

---

(١) نفسه، ١١.

الفكر الغربيّ وتكبيلا له لخلق نمطيّة تصوّريّة ثابتة وقارّة. فليس للغربيّ الحقّ في أن يظنّ أنّ الكره الإسلاميّ له نتيجة مباشرة وحتميّة لسياسات دوله، بل ذلك الكره شعور متأصّل في المسلمين بما هم مسلمون، وهو يمثّل «رفضاً شاملاً للحضارة الغربيّة برمّتها»: أي: بكلّ منتجاتها التكنولوجية والاتّصاليّة والطبية والهندسية. فهل يقول هذا عاقل؟

وليؤكّد برنار لويس هذا الانزياح ويرسّخ هذه الفكرة في ذهن المستمع الغربيّ ينتقل به من البعد الإسلامي ـ العقدي إلى البعد السّياسي ـ الدّولي. وهنا تقفز عبارة «أعداء الله» عن قصد، بما تحمله من شحنات نفسيّة ـ سياسيّة Psycho-Political قويّة تحيل مباشرة على صورة الآخر البغيض في التصوّر الأمريكي: إيران. فكأنّ كلّ المسلمين إيرانيون وكلّ السّياسات الإسلاميّة نموذجها السّياسة الإيرانيّة تجاه العالم.

فينزاح خطاب برنار لويس للمرة الثالثة ليؤكّد هذه الآخريّة ويؤصّلها في ذهن الغربيّ حتى تحدث المباعدة بينه وبين الإسلام بشكل كامل بهذا الاستتباع: صحيح أن الإسلام دين عظيم ولكنه يغذي العنف والكراهية، وهذا العنف وهذه الكراهية موجّهة ضدنا نحن الغرب، وهي رفض للحضارة الغربيّة برمّتها، وليست ردّ فعل على سياساتنا تجاههم لأنهم يعتبروننا أعداء الله وانظروا إلى ذلك في خطاب الساسة الإيرانيين. يقول: «هذه العبارة: أعداء الله،

التي تتردّد باستمرار في خطاب القيادة الإيرانية سواء في إجراءاتهم القانونية أو بياناتهم السياسية»[1].

وليؤصّل فكرة كره المسلمين للغربيّن بصفة عامّة ويرجعه إلى بداية الدّعوة فقد ربطه ببداية تشكّل الإسلام واستراتيجيّته في بثّ الكره تجاه الغرب يقول إنّ المشركين الوثنيين في الشرق والجنوب لم يكونوا يشكّلون تهديداً حقيقياً للإسلام ولذلك لم يغزوهم المسلمون. «أما في الشمال والغرب فقد أدرك المسلمون منذ البدايات الأولى أنّ هناك خصماً حقيقياً، ديناً عالمياً منافساً، وحضارة متميزة بنيت بإلهام من ذلك الدين وإمبراطورية رغم أنها أصغر بكثير من إمبراطوريتهم فإن طموحاتها لا تقل مطلقاً عن امبراطوريتهم في دعاويها وتطلعاتها»[2].

هكذا ترجع عظمة الحضارة الغربية إلى الدين المسيحي ويرجع كره المسلمين لهم لهذين العاملين تحديدا: تميّز الحضارة الغربيّة وعالميّة الدّين المسيحي، ويرجع العداء الإسلاميّ المنتشر اليوم تجاه الغربيين إلى الأيام الأولى لنشأة الإسلام: وكأنّه صراع أبديّ لن ينتهي إلا بانتصار أحدهما على الآخر.

هكذا تُصنع المباعدة بين الأنا والآحر، وتُرسم صورة الآخر في الفكر الغربيّ المعاصر في بعدها الإرهابوفوبي البغيض. ويكشف التّحليل أنّها صورة مركّبة في مختبرات افتراضيّة بالغة

---

(١) نفسه، ١١.

(٢) نفسه، ١٤.

الدّقّة والتّعقيد، إذا لم نطوّر أساليبنا ورؤانا وآليّاتنا وأفكارنا فلن نجد إلى إدراكها وتحليلها وتفكيكها من سبيل.

«التّسامح الدّيني في أديان العالم» ليعقوب نويسنر وبروس شيلتون:

أصدر يعقوب نويسنر Jacob Neusner وبروس شيلتون Bruce Chilton سنة ٢٠٠٨م كتاباً عنوانه: «التّسامح الدّيني في أديان العالم»[١]. وقسّماً الكتاب إلى سبعة فصول.

اهتمّا في الفصل الأوّل بالتّأصيل النّظريّ لمفهوم التّسامح الدّيني.

وركّز الفصل الثّاني على التّسامح في التّوحيديّة الإسرائليّة القديمة.

ودرس الفصل الثّالث مقوّمات التّسامح في الفضاء الإغريقي الرّوماني قبل المسيحيّة.

واهتمّ الفصل الرّابع بتأصيل التّسامح في المسيحيّة القديمة والحديثة.

وخُصّص الفصل الخامس لليهوديّة فدرس الأسس العقديّة للتّسامح في الفكر اليهودي القديم.

وركّز الكتاب في فصله السّادس على الإسلام.

---

(١) Jacob Neusner and Bruce Chilton. Religious Tolerance in World Religions. PA: Templeton Foundation Press, 2008.

أمّا الفصل السّابع والأخير من هذا الكتاب فقد درس التّسامح في البوذيّة والهندوسيّة.

وإذا عدنا إلى الفصل السّادس المختصّ بالإسلام نجد فيه ثلاث مقالات:

المقالة الأولى: هي «مصادر التّسامح وعدم التّسامح في الإسلام: أهل الكتاب نموذجا» لإبراهيم كالن Ibrahim Kalin[(١)].

استعرضت هذه المقالة وجهة نظر متوازنة بشكل عام. واعتمدت على الآيات القرآنيّة أساسا للاستدلال على التّسامح الإسلاميّ مع غير المسلمين ودعّمته بشواهد ودلائل تاريخيّة وأصّلت القضيّة وأدرجتها في سياقيها الدّيني والتّاريخي بكثير من التّجرّد والموضوعيّة.

والمقالة الثّانية: هي «عقائد الاختلاف وإيديولوجيات عدم التّسامح في الإسلام» لفنسنت كورنال Vincent Cornell[(٢)]. وقد قدّمت صورة غير أكاديمية وغير علميّة عن الإسلام. من نماذج ما ذهب إليه الكاتب حول التصوّر الإسلاميّ للتّسامح قوله:

«إنّ صورة عدم التّسامح الإسلاميّ أدّت إلى اعتبار المسلمين أنّهم أقلّ أعضاء المجتمع المدني الكوني تحضّراً. ويعاني الإسلام والمسلمون اليوم خطر التّهميش العالمي. ولكي

---

(١) Ibrahim Kalin: Sources of Tolerance and Intolerance in Islam: The Case of the People of the Book

(٢) Vincent Cornell: Theologies of Difference and Ideologies of Intolerance in Islam.

يتحاشى المسلمون مزيداً من التّهميش عليهم أن يمتلكوا الإرادة لمجابهة أحكامهم المسبقة بشكل بنّاء. وأهمّ خطوة في هذا المسار هي الاعتراف أنّ كره المسلمين لليهود ليس أساسيّاً وأنّ تناقض المسلمين تجاه المسيحيّين ليس ناتجاً عن الحروب الصّليبيّة فقط. إنّ طرائق عدم التّسامح الإسلامي تستوطن الخطابات العقديّة والثّقافيّة والمذهبيّة الّتي تمتدّ جذورها عميقاً في العصور الإسلاميّة ما قبل الحديثة»[1].

ويمثّل هذا الرّأي نموذجاً من النّماذج الّتي تنبني على التّعميم الّذي يفتقد إلى أبسط شروط الموضوعيّة في البحث الأكاديمي عندما يعتبر أنّ «المسلمين هم أقلّ أعضاء المجتمع المدني الكوني تحضّراً» دون أن يبيّن أيّة مقاييس موضوعيّة بنى عليها استنتاجه هذا، ممّا يؤكّد أنّه مجرّد حكم انطباعيّ شخصيّ محكوم بنظرة استشراقيّة تبخيسيّة للمسلمين وأنّه يعتمد على فنّ التّمثّل لا على المعطى الواقعيّ لتركيز آخريّة الآخر في الأذهان وفي الأفهام. وينزاح المؤلّف إلى محاولة تقديم حلول موهومة لكيفيّة خروج المسلمين من وضع العنف وعدم التّسامح الّذي يسيطر على كافّة مناحي الحضارة العربيّة الإسلاميّة، حسب

---

(١) نورد الشّاهد في لغته الأصليّة لدقّة النّقل والأمانة الأكاديميّة. يقول المؤلّف: "The image of Islamic intolerance has caused Muslims to be regarded as the most uncivil members of global civil society. Today both Islam and Muslims are in danger of global marginalization. To avoid being marginalized further, Muslims must be willing to confront their prejudices constructively. An important step in this process is to recognize that the dislike of Muslims for Jews is not primordial and that the ambivalence of Muslims toward Christians was not just a product of the Crusades. The modalities of Muslim intolerance inhabit theological, cultural, and ideological discourses whose roots penetrate deeply into the premodern Islamic past. 278.

تقديره، في تعميم مخلّ بأبسط قواعد البحث العلمي الرّصين.

المقالة الثالثة: عنوانها «الأسس العقديّة للتّسامح الدّيني في الإسلام: رؤية قرآنيّة» لإسماعيل أكار Ismail Acar[1]. وهي دراسة متوازنة في جلّ مقوّماتها.

والنّاظر في هذا الكتاب يدرك بيسر أنّه بقدر ما اتّسم بالشّمول والعمق، فقد درس التّسامح في أكبر أديان العالم وفي أرحب الفضاءات الجغرافيّة، فإنّه لم يسلم من إقحام بحث يدرس التّسامح الإسلامي من وجهة نظر يهوديّة ـ مسيحيّة، أسساً ومنطلقات ورؤى، وهو ما أثّر في التوجّه العام لهذا البحث وفي المنهج المتّبع وفي النتائج التي توصّل إليها، وأغلبها انتقائيّ موجّه ومنحاز.

ورغم هذا فإنّنا نعتبر أنّ مجرّد الاهتمام بالإسلام في دراسة مقارنة تبحث في ما يشترك فيه مع بقيّة أديان العالم يعتبر مهمّاً جدّاً في هذا النّوع من الأعمال المقارنيّة ذات الصّبغة الشّموليّة.

صورة المسلمين في الإعلام الغربي: القراءة النّقديّة:

نشرت كتب غربية كثيرة تستقرئ صورة العرب والمسلمين في وسائل الإعلام الأمريكيّة وتحلّل مقوّماتها وأسسها العامّة لتخلص إلى نتيجة مركزيّة قوامها أنّ تلك الصّورة صناعة تمثّليّة لا ترتبط بالواقع المرجعيّ الذي تحيل عليه إلا من جهة الأسماء والألفاظ لا من جهة المعاني والدّلالات.

---

(١) Ismail Acar: Theological Foundations of Religious Tolerance in Islam: A Qur'anic Perspective.

«العرب الأشرار» لجاك شاهين:

نشر جاك شاهين Jack Shaheen سنة ١٩٨٤م كتاب «العربي في التلفزيون The TV Arab»[١]. وقد درس فيه أكثر من مائة برنامج ترفيهي وأفلام أطفال وبرامج وثائقية في ما مجموعه حوالى ٢٠٠ حلقة لمدّة ثماني سنوات بداية من موسم ١٩٧٥ ـ ١٩٧٦م كلّها متّصلة بصورة العرب في التلفزيون الأمريكي وكيفيّة تشكّلها ومختلف مكوّناتها[٢]. ومن جهة قوّتها التّأثيريّة بيّن أن البرنامج الواحد يمكن أن يشاهده حوالى ٤٠ مليون مشاهد في بثّه الأوّل. وبعد تكرار بثّه مرّات كثيرة يمكن أن يصل عدد المشاهدين إلى حوالى ١٥٠ مليوناً. وهو رقم كبير يؤكّد عظمة هذا التّأثير الكبير على المشاهدين. وبيّن فيه أنّ التّلفزة الأمريكية في تلك الفترة (أعدّت مادة الكتاب بين ١٩٧٦ و١٩٨٤م تاريخ نشره) تحاول أن تبثّ «أربع أساطير أساسيّة عن العرب»، حسب عبارته، وهي:

- كلّ العرب أثرياء.
- هم همج وغير مثقّفين.
- هم نهمون جنسيّاً ونزّاعون إلى الجواري البيض.
- هم متحمّسون للأعمال الإرهابيّة[٣].

ثمّ أثبت استقراؤه للمغالطات الإعلاميّة التي يُتعمّد بثّها في

---

(١) Jack Shaheen, The TV Arab, Bowling Green State University Popular Press, 1984.

(٢) نفسه، ٤.

(٣) نفسه، ٤.

وسائل الإعلام من أجل صناعة آخريّة العربيّ المسلم مقارنة بغيره من الشعوب، ثم مقارنة بغيره من الغربيين، جملة من المحاور أهمّها:

- أن كلمة أوبك مرادفة لكلمة عرب.
- أن الإيرانيين عرب.
- أن كلّ العرب مسلمون.
- أن العرب غير متحضّرين ويعيشون في ممالك غير متحضّرة.
- أن كل الفلسطينيين إرهابيون.
- أن العرب أعداء للعالم كلّه[1].

ثمّ عمّق تلك الدّراسة وتوسّع فيها في كتابه «العرب الأشرار المترنّحون: كيف تشوّه هوليوود شعباً ما «Reel Bad Arabs: How Hollywood Vilifies a People»[2] المنشور سنة ٢٠٠١م مباشرة قبل أحداث سبتمبر.

درس في هذا الكتاب أكثر من ٨٠٠ شريط سينمائي وتلفزي على مدى قرن كامل تركّز على صورة العرب والمسلمين[3] في الأفلام الأمريكيّة التي أنتجتها شركة قولان ـ قلوبس Golan-Globus Productions. أنتجت هذه الشركة أفلاماً كثيرة عدّ شاهين منها: فيلم

---

(١) نفسه، ١٤ ـ ٢١.

(٢) Jack Shaheen, Reel Bad Arabs: How Hollywood Vilifies a People, Interlink Publishing.

(٣) وانظر تحليل المؤلف لفكرة هذا الكتاب في مجلة «عالم المسلم» بعنوان: «العرب المسلمين في هوليوود» Jack Shaheen, Hollywood's Muslim Arabs, The Muslim World, Vol. 90 Spring 2000, 21-43.

«قوة الدلتا The Delta Force»، وفيلم «هوكر السعيد يذهب إلى واشنطن The Happy Hooker Goes to Washington» في أعلى قائمة أكثر الأفلام التي تصوّر عدوانيّة ونمطيّة العرب الأوغاد».

وترسم هولوود صورة «الشيخ» العربي المسلم بتنوّعات نمطيّة سلبيّة غالباً. ومن ذلك:

- صورة الشيخ غير المثقّف الذي يحاول أن يمتلك مؤسّسات إعلاميّة في فيلم الشبكة Network, 1977.
- صورة الشيخ الذي يحاول تحطيم الاقتصاد العالمي في فيلم رولوفر Rollover 1981.
- صورة الشيخ الذي يخطف النساء الغربيات في فيلم جوهرة النيل Jewel of the Nile, 1985.
- صورة الشيخ الذي يوجّه الأسلحة النووية تجاه إسرائيل والولايات المتحدة في فيلم Frantic, 1988.
- صورة الشيخ الذي يحاول التأثير في السياسات الخارجيّة في فيلم American Ninja 4, 1991. وغيرها كثير[١].

وقد لقي كتاب شاهين معارضة شديدة ولم تقبل كثير من دور النّشر طباعته إلا بعد جهد جهيد وانتظار طويل[٢].

---

(١) Jack Shaheen, Hollywood's Muslim Arabs, The Muslim World, Vol. 90 Spring 2000, 24.

(٢) انظر عن ذلك مقال خليل الهجال في جريدة «صدى الوطن: جريدة العرب في أمريكا الشمالية»، بتاريخ ٢٠٠٧/٠٨/٠٤م بعنوان: "Jack Shaheen: A life dedicated to fighting racism".

وبالإضافة إلى قيمته الأكاديميّة والتّوثيقيّة في المجال السّمعي البصري فإنّ هذا الكتاب قد كشف الخلفيّات السّياسيّة والدّينيّة للإنتاج السّينمائي الأمريكي والغربي. وكتب يقول: «إنّ الصور النّمطيّة عن العرب متجذّرة بعمق في السينما الأمريكية. ومنذ سنة ١٨٩٦م إلى اليوم ومنتجو الأفلام الأمريكيون يجعلون كلّ العرب عدوّاً عامّاً، عنيفاً، بلا رحمة، غير متحضّر، مبتدعا، ومجنونا بجمع المال، يُرهب الغربيين المتحضّرين... لقد حدثت أشياء كثيرة منذ سنة ١٨٩٦م... وفي خضمّ كلّ ذلك فإنّ الكاريكاتور العربي في هوليوود قد جاس خلال الشاشة. وما زال هناك إلى اليوم ما يثير الاشمئزاز ولا يمثّل العرب»[١]. ومن بين الإجراءات الفنيّة الّتي يقوم بها الإنتاج السّينمائي طمس الحقائق وإعادة تركيب الوقائع بشكل يخرج بها من سياقاتها ويدمجها لا في تصوير الواقع كما هو بل كما يريدها المنتج والمخرج أن تكون.

«أحدث هذا الكتاب صدمة في الأوساط الثقافية الأميركية لأنه خرج بنتيجة مفادها أن هوليوود كانت تمارس تشويها منظمًا ومقننا لصورة المسلمين على امتداد قرن من الزمان» على ما بيّن محمد شتوان[٢]. وما زال صداه يتردّد حول العالم، وكذلك صدى أعمال شاهين الأخيرة وخاصّة كتاب «مذنب: حكم هوليوود على العرب بعد ١١/٩٠ Guilty: Hollywood's Verdict

(١) ذكره خليل الهجال في مقاله المشار إليه سابقاً.

(٢) محمد شتوان، الإسلاموفوبيا: أسباب البروز وإمكانات التجاوز، مجلة الوعي الإسلامي عدد ٥٦٩، نوفمبر ديسمبر ٢٠١٢م.

on Arabs After 9/11 المنشور سنة ٢٠٠٨م[١].

ومن أهمّ المستندات الّتي اعتمد عليها جاك شاهين في عمله هذا وفي فكره بصفة عامة هي رؤية جون إسبيزيتو «للخطر الأخضر»، كناية عن الإسلام، باعتباره بديلاً عن «الخطر الأحمر» الذي تمثّله الشيوعيّة. وانتقى جاك شاهين قول جون إسبيزيتو «حلّ الخوف من الخطر الأخضر محلّ الخطر الأحمر في العالم الاشتراكي... فصار الإسلام مرادفاً للجهاد والكره والفوضى والعنف وعدم التسامح واضطهاد المرأة»[٢]. وهذا ما يفسّر اعتمادنا عليهما كليهما، باعتبار ترابط فكريهما، وإن في اختصاصات مختلفة، لتبيّن كيفيّة صناعة آخريّة العربيّ المسلم في الجامعات والإعلام الأمريكي.

ومن المهم أن نذكر أن السنوات الأخيرة قد عرفت تقديراً كبيراً لجاك شاهين واحتفت به كثير من الجامعات العالميّة وحصل على جوائز كثيرة من جامعات ومؤسّسات. وقد أهدى مؤخّرا كامل الأرشيف الذي يمتلكه إلى جامعة نيويورك فاحتفت به هذه الجامعة تقديراً له وللعمل الجبّار الذي القام به وللفائدة الأكاديمية التي ساهم بها[٣]. وقيمة أعمال جاك شاهين لا تختلف

---

(١) Jack Shaheen, Guilty: Hollywood's Verdict on Arabs After 9/11, Olive Branch Press, 2008.

(٢) ذكره جاك شاهين في Jack Shaheen, Hollywood's Muslim Arabs, The Muslim World. Vol. 90 Spring 2000, 23.

(٣) انظر عن ذلك المقال المنشور بموقع جامعة نيويورك بتاريخ ٣٠ جوان ٢٠١١ وعنوانه The Jack G. Shaheen Archive Comes to NYU.

كثيراً عن قيمة أعمال إدوارد سعيد. وكما ظلّ سعيد غير معروف عند العرب إلى حدود التسعينيات من القرن الماضي تقريباً، فقد مرّت العشرية الأولى على بزوغ شمس أعمال شاهين وانتصفت العشريّة الثانية وقلّ من العرب من قرأ له أو قرأ عنه أو حتى سمع به.

«التهديد الإسلامي أسطورة أم حقيقة» لجون إسبيزيتو:

جون إسبيزيتو John Espisito أستاذ مختصّ في الشؤون الدّوليّة والدّراسات الإسلاميّة بجامعة جورج تاون الأمريكيّة ومدير مركز الوليد بن طلال للتفاهم الإسلامي - المسيحي Prince Alwaleed Center for Muslim-Christian Understanding..

ألّف إسبيزيتو أكثر من ٣٥ كتاباً حول الإسلام لعلّ أهمّها «الإسلام والسياسة» المنشور سنة ١٩٨٤م و«الإسلام: الصراط المستقيم» المنشور سنة ١٩٨٨م. وما له ارتباط مباشر بسياقنا من كتبه هو «الحرب غير المقدّسة: الإرهاب باسم الإسلام Unholy War: Terror in the Name of Islam» المنشور سنة ٢٠٠٢م، وكتاب «التهديد الإسلامي أسطورة أم حقيقة :The Islamic Threat Myth or Reality» المنشور سنة ١٩٩٢م. ونشر سنة ٢٠١١م بالاشتراك مع إبراهيم كالين كتاباً مهما عنوانه: «الإسلاموفوبيا: تحدّي التعدّديّة في القرن الحادي والعشرين Islamophobia: The Challenge of Pluralism in the 21st Century».

درس إسبيزيتو في الفصل الثاني من كتاب «التهديد

الإسلامي» العلاقة بين «الإسلام والغرب: جذور الصراع والتعاون والمواجهة[1]»، وعاد في الفصل السادس إلى ذات القضيّة وقد طرحها في شكل سؤال هو «الإسلام والغرب: صراع الحضارات؟[2]» وحلّل فيهما ظاهرة رؤية الغرب للإسلام وركّز على أنّ تصاعد معاداة الغرب للإسلام تزامن مع تفكّك المعسكر الشيوعي. وبيّن إيسبوزيتو أنّ «الثّقافة الغربيّة لا يمكن أن تعيش دون مواجهة آخر ثقافيّ. ولذلك كان لا بدّ من اختراع عدوّ جديد تنشغل به العقول والمؤسّسات إلى حين انتهاء الأمريكيّين من إعادة تشكيل العالم». وذكر شهادة علميّة دقيقة وهي أنّ «المنهج الانتقائي دعّم جهل الغربيّين بالعرب والإسلام وضيّق مجال رؤيتهم». وانتقد أيضاً إسقاط المصطلحات اللاهوتيّة الكنيسيّة القروسطيّة على الإسلام لإبراز أنّه العدو المرتقب الآن كما كان خلال القرون الماضية. واستطاع أن يميط اللّثام عن ظاهرة الإسلاموفوبيا مبيّناً أنّها محض خرافة صنعها الغرب لأهداف سياسيّة واقتصاديّة عبر التركيز على قضية «التّهديد الإسلامي».

انطلق اسبيزيتو في الفصل الثاني من المفارقة بين الاشتراك في الأصول العقديّة التوحيديّة والقرون الطويلة من الجدل والتّفاعل من جهة وسيطرة ثقافة الصور النمطيّة والأحكام المغلوطة في الوضع المعاصر من جهة أخرى[3]. وبيّن فيه أوّلاً

(١) Islam and the West: Roots of Conflict, Cooperation, and Confrontation, 23-44.

(٢) Islam and the West: a Clash of Civilization?, 212-290.

(٣) نفسه، ٢٣.

«أصول الإسلام وطبيعته[1]» حتى تتبيّن حقيقته عند الغربيين. وركّز في أجزائه على «محمّد: رسول الله» و«الأمّة الإسلامية» و«الدّولة الإسلاميّة والمجتمع» و«انتشار الإسلام وغزواته» و«الجهاد».

وبعد استيفاء هذه المكوّنات انتقل اسبيزيتو لمحور «الإسلام والغرب[2]» واعتمد فيه على قول ماكسيم رودنسون إنّ «المسلمين مثّلوا خطراً على الامبراطورية المسيحيّة قبل أن يصيروا مشكلاً بمدّة طويلة». وحلّل فيه «الصور الأوروبيّة عن الإسلام» وبيّن بالاعتماد على كتابات ألبارت حوراني أنّ الحروب الصليبية ثم الخلافة العثمانية قد ساهمتا في تشكيل الوعي الغربي ورسمت له صورة عن الإسلام ما زالت تؤثّر فيه إلى اليوم.

ويذهب اسبيزيتو إلى «إنّ الخوف والازدراء، إلى جانب الشعور بالمركزيّة الأوروبيّة، قد أنتجت صوراً مشوّهة عن الإسلام والمسلمين مما ثنى العلماء عن دراسة جادّة لمساهمة الإسلام في الفكر الغربي». ولعلّ أوضح مثال على ذلك ما قاله ر. و. ساوثرن من أنّه قبل سنة ١١٠٠م لم يجد سوى إشارة واحدة إلى اسم «محمد» في الأدب الأوروبي الوسيط خارج إسبانيا وجنوب إيطاليا. ولكن بداية من ١١٢٠م فإنّ كلّ واحد في الغرب قد امتلك بعض الصّور عمّا يعنيه الإسلام ومن هو محمّد. لقد كانت الصورة واضحة بشكل تامّ ولكنّها لم تمثّل معرفة إذ أنّها كانت مغموسة في

---

(١) نفسه، ٢٤.

(٢) نفسه، ٤٢.

الجهل والتخيّل الكامل»[1].

أما الفصل السادس المتعلّق بعلاقة الإسلام بالغرب وهل تمثّل صراع حضارات أم لا؟ فإن اسبيزيتو قد انطلق فيه من ازدواج علاقة الشرق بالغرب وتجاذب القطبين خلال الحرب الباردة وما أتبع ذلك من انتقال العداء من الشيوعيين إلى المسلمين حينما صاحت أوروبا، حسب عبارة إسبيزيتو «المسلمون قادمون،،، المسلمون قادمون» لا باعتبارهم «خطرا سياسيّاً بل أيضاً خطراً ديموغرافيّاً وثقافيّاً. فقد شبّه دان كوايلي نائب الرئيس بوش الأصوليّة الإسلاميّة بالخطر النازي والشيوعي».

وما يمكن استجلاؤه من هذا العمل الممتع بأسلوب أكاديمي رائق هو أنّ جون إسبيزيتو قد حلّل تمثّل الفكر الغربي للإسلام والمسلمين منذ ظهور الإسلام إلى اليوم. وهو تمثّل لا يستند إلى المعطيات الموضوعيّة، ولا يمثّل معرفة Knowledge بقدر ما هو انعكاس لترسّبات واعية أو غير واعية صنعها التاريخ مثلما يصنعها الإعلام ويغذّيها الفكر مثلما يغذّيها المجتمع. وهي حلقة لن تنتهي إلى حلّ جذريّ لصلة القضيّة بالاختلافات العقديّة أساسا.

وهكذا تجنح هذه البحوث في كثير من المواطن إلى المزايدات السّياسيّة والثّقافيّة وإن تلبّست لبوسا أكاديميّاً في

---

(١) "But from the year 1120 everyone in the West had some picture of what Islam meant, and who Muhamet was. The picture was brilliantly clear, but it was not knowledge... its authors luxuriated in ignorance of triumphant imagination".

ظاهرها؛ لأنّ البعد المعرفي والبعد السياسي يتداخلان كثيراً في الفكر الغربي من أجل تشكيل الوعي المجتمي والعلاقات المجتمعيّة باعتبار هذا التشكيل «صناعة Industry» حسب مصطلح نعوم تشومسكي.

وتُعتبر الولايات المتحدة رائدة في مجال «صناعة العلاقات الاجتماعيّة والتّحكّم في عقول المجتمع»[1]. وتأكّد هذا منذ بداية القرن فيما يتّصل بالقضايا السّياسيّة والاجتماعيّة والثّقافيّة الأمريكيّة الدّاخليّة. ولكنّه استمرّ إلى يومنا هذا وغطّى تقريباً كلّ المجالات والفضاءات الفاعلة في المجتمع بشكل مباشر أو غير مباشر عبر وسيلة أساسيّة اعتمدتها الإدارات الأمريكيّة المتعاقبة وهي «إخافة الجماهير لتحريكهم»[2] سواء فيما اتّصل بالحرب العالمية الثانية أو بالخطر الشيوعي أو بالحرب في فيتنام، أو فيما يتعلّق بالشرق الأوسط والإسلام والإرهاب.

وهنا يحتاج رجل السياسة من الأكاديمي أن يحرّف التاريخ ويحتاج من رجل الإعلام أن ينشر ذلك التحريف حتى يستطيع رجل السياسة أن يعتمد عليه في مواجهة الآخر باعتباره حقيقة في الأذهان حتى وإن لم تكن موجودة في الأعيان. وهذا بالضبط ما قصده تشومسكي في مفتتح فصل عنوانه «التّمثّل بصفته حقيقة»

---

(١) انظر عن ذلك كتاب نعوم تشومسكي: مراقبة الإعلام: الإنجازات المشهديّة للدّعاية
Noam Chomsky, Media Control: The Spectacular Achievements of Propaganda, New York, Seven Stories Press, 1997, 18.

(٢) نفسه، ٢٦.

حينما تحدّث عن «تحريف التاريخ باعتباره ضرورة متأكّدة[1]».
وهذا ما برع فيه أكاديميّون كثر في مختلف الاختصاصات. فوفّروا مادّة دسمة لرجال الإعلام بمختلف وسائلهم، ثم استعاد رجال السّياسة تلك الثروة ووظّفوها كما توظّف المعادن الخام في الصناعة المعاصرة: لا شيء قابل للإتلاف، وكلّ شيء قابل للرّسكلة وإعادة الإدماج.

تمّ التعامل بهذا المنطق مع الآخر في أمريكا اللاتينية وفي جنوب شرق آسيا وفي شمال وشرق أوروبا، ولكن كان للعربيّ المسلم نكهة خاصّة في التعامل معه بهذا المنطق الانعكاسي. وهذا ما تبيّن بشكل مباشر، حسب المفكر الأمريكي نعوم تشومسكي، في حرب الخليج[2] وما أنتجته من مفاهيم وعلاقات جيو ـ استراتيجية بالغة الدّقّة والتعقيد، ولا تزال انعكاساتها يتردّد صداها في المنطقة إلى اليوم. فمع هذه المرحلة تمّ الانتقال إلى ما سمّاه تشومسكي في كتابه «ثقافة الإرهاب» بـ«مراقبة أرض العدو: "Controllng "Enemy Territory»[3]. ولا ينحصر أفقها في الفضاء الأنقلوساكسوني، الأمريكي، فقط، بل يتعدّاه إلى الفضاء الفرانكفوني أيضاً.

---

(١) نفسه، ٣١.

(٢) انظر الفصل الذي خصصه تشومسكي لحرب الخليج في نفس الكتاب، صفحة ٤٧ وما بعدها.

(٣) Noam Chomsky, The Culture of Terrorism. London: Pluto Press, 1989, 258.

المحور الثاني

الآخريّة والإسلاموفوبيا الفرانكفونية

يحتاج التّحليل إلى مقاربة نظريّة عن كيفيّة صناعة صورة الآخر وإرساخها في ذهن المتقبّل عبر وسائل الإعلام، وهو مشغل قد تكفّلت به سوسيولوجيا الإعلام وسيكولوجيا الإعلام، بل وحتى إبيستيمولوجيا الإعلام. فكيف تفاعل هذه العلوم الثّلاثة؟ وما مجال دراستها؟ وكيف تساعدنا على تفهّم الصّناعة الإعلاميّة للصورة؟

سوسيولوجيا الإعلام وفن التمثل

الارتباطات والتشعبات

نشر الباحث والإعلامي الفرنسي باتريك شامبانيه Patrick Champagne سنة ٢٠٠٦م مقالاً مهماً حول «الحقل الإعلامي» بمجلّة «كاستيون دي كومنيكاسيون» الفرنسية Questions de communication[(١)] بيّن فيه أنّ دراسة الإعلام ترتبط أساساً بكيفيّة

---

(١) Patrick Champmagne, "À propos du champ journalistique", Questions de communication, 10, 2006, 197-210. =

معالجة المسألة نظريّاً وتطبيقيّاً. وبما أنّنا نشتغل على الحقل الإعلامي الفرنسي وكيفيّة نظرته إلى الإسلام ومساهمته في نشر الإسلاموفوبيا في المجال الثّقافي الفرانكوفوني فيهمّنا أن نشير إلى ما اعتبره شامبانيه غياب «عمليّات الرصد الموقعية للممارسات الصحفية، بما في ذلك التحليلات الاثنوغرافية حول اشتغال التحرير الصحفي، وكذلك المقابلات المنتظمة مع الفاعلين الذين يشاركون في هذا المجال»؛ لأنّ هذا النّوع من القراءات السوسيولوجية للإعلام تساعد على توعية الإعلام والإعلاميين بالانزلاقات التي يمكن أن يندفعوا إليها خلال اشتغالهم على الحقول الإعلاميّة والظّواهر الثّقافيّة المختلفة عن مجالهم الذي انطلاقاً منه يفكّرون وينتجون.

وانتقد شامبانيه كثيراً من الدّراسات الّتي اتّبعت منهجاً تجميعيّاً ففصلت بين لحظة الإنتاج ولحظة التّقبّل للعمل الإعلامي، وهما لحظتان متكاملتان لا يمكن فهم ارتباطات الخبر وتشعّباته دون التّدقيق في مكوّناتهما. وهكذا فلا يكفي، مثلاً، من وجهة نظر سوسيولوجيّة تحليليّة، تجميع الأخبار والتّعليق عليها دون الولوج إلى «غرفة الأخبار» والاطّلاع على كيفية تحرير الخبر وترتيبه وتقديمه وما يصاحب ذلك من نقاشات ورؤى متنوعة الاتجاهات والمشارب.

= وانظر أيضاً مقاله المهم بعنوان: «التمظهرات وإنتاج الحدث السّياسي» Champagne P., 1984, "La manifestation. La production de l'événement politique". Actes de la recherche en sciences sociales, 52-53, pp. 18-41.

وتسعى سوسيولوجيا الإعلام إلى فهم الظروف الاجتماعية (بمفهومها الوضعي الواسع) لإنتاج النصوص الإخبارية، وترصد متقبّل هذه الأخبار (القراء، المشاهدين) لالتقاط القراءات المختلفة التي يمكن أن تعطى لرسالة واحدة باعتبار الأوضاع السوسيولوجية للمتقبلين.

وقد تميزت البحوث الاجتماعية في وسائل الإعلام إلى حدود الستينيات من القرن الماضي وحتى بعدها باعتمادها على الملاحظات المنهجية وعلى البيانات الإحصائية أساساً. هذا هو المعنى الذي يكتسبه ذلك المقال الشهير لبيار بورديو Pierre Bourdieu وجون كلود باسيرون Jean-Claude Passeron الذي نشر في مجلة «العصور الحديثة Temps modernes سنة ١٩٦٣م، بعنوان: «علماء اجتماع الأساطير وأساطير علماء الاجتماع»[١].

في ذلك الوقت كان بيار بورديو قد أجرى عدداً من الدراسات الاستقصائية على نشر الثقافة (التصوير الفوتوغرافي، زيارة المتاحف) وبيّن أن هناك قوانين جاذبية اجتماعية لأنواع محدّدة من الثّقافة تختلف من مجتمع إلى مجتمع ومن طبقة إلى طبقة ومن فئة عمريّة إلى أخرى. ولكن هناك أيضاً ثقافة جامعة ذات جاذبيّة عامّة ولا ترتبط بالمحدّدات السّالف ذكرها، ومن ذلك موسيقى الجاز عند الأفارقة ـ الأمريكيين مثلاً، ومصارعة

(١) Bourdieu P., Passeron J. Cl., 1963. "Sociologues des mythologies et mythologies de sociologues", Les Temps modernes, déc., pp. 98-1021.

الثيران عند الإسبان. . . وتأكّد اندفاعه لإجراء التحقيقات في كتابه «وظيفة عالم الاجتماع Le métier de sociologue» المنشور سنة ١٩٦٨م[1].

ولكن تمّت أسطرة البحث الميداني حتى أصبح بمثابة طقوس عبور للباحثين الشبان يتصوّرون أنّه لا يمكنهم القيام ببحوث سوسيولوجية في مجال الإعلام دون إجراء مسح ميداني، ونسي بعضهم أن العلوم الاجتماعية تراكمية، وأن أعمالهم يمكن قراءتها واستيعابها واستخدامها من قبل باحثين آخرين، وأنه ليس من الضروري أن يقوم جميعهم بمسوحات ميدانية ليكون لهم الحق في التفكير علمياً في هذا المجال. ولكنّ سوسيولوجيا الإعلام قد ولدت محدودة التّأثير حتى داخل الحقل الثّقافي الغربيّ، فما بالك بتأثيرها في الحقول الثّقافيّة غير الغربيّة.

وما يميّز تحليلات بيار بورديو بالضّبط هو ما لامه عليه كثير من النّقّاد والسّوسيولوجيين، وتحديداً حينما يقولون إن تحليلات بيار بورديو حول الإعلام لا تستند إلى نماذج تطبيقية. ولكن تأكّد اليوم أنّ أي مسح ميداني أجري على الأشكال الإعلاميّة حول ظاهرة من الظّواهر، الإسلاموفوبيا مثلاً، ليس شرطاً كافياً ولا ضرورياً لصياغة نظريات نقديّة فعّالة حول إنتاج أو تسويق هذه الظّاهرة في مختلف وسائل الإعلام.

لقد تبيّن أن العالَم الاجتماعي، بخلاف العالم الفيزيائي،

---

(١) Bourdieu P., 1968, Le métier de sociologue, Paris, Mouton-Bordas.

هو عالم يشكّله الفاعلون الاجتماعيون: فهو نتاج التمثّلات الاجتماعية التي تتكوّن، لا بشكل اعتباطي، بل انطلاقاً من جملة من الارتباطات والتّشعّبات الظّاهرة والخفيّة، الماديّة والرّوحيّة، المباشرة والرّمزيّة... **وفي سياق هذا التشكيل اللغوي والوجودي للعالَم الاجتماعي لا تكون الكلمات محايدة إطلاقاً، أو بعبارة بورديو** les mots ne sont jamais neutres. ولا يمكن للكلمات أن تكون محايدة؛ لأنّها، تماماً كما الصّور، لا تنقل الواقع، بل تصنعه صناعة لغويّة وتصويريّة ذات غايات تأثيريّة في القارئ أو المشاهد بعيداً عن العبارة التّقليديّة الرّتيبة «الخبر مقدّس والتّعليق حرّ».

يقدّم شامبانيه مثالاً على ذلك هو تحليلات ڤيكتور كليمبرر Victor Klemperer حول الخطاب النازي: وهي تحليلات تحوّل الكلمات إلى وقائع فاعلة في النسيج الكلامي دون أن يكون لها حقيقة موضوعية أو وجود موضوعي خارج سياق الخطاب. وهذه هي قوّة الفعل الإعلامي[1]. وسنرى تجلّياتها بعد هُنيهة حين تحليلنا للإسلاموفوبيا في الإعلام الفرنسي.

أما المثال الثّاني الذي يستعرضه شامبانيه فمتعلق بهجوم إسرائيلي على الأراضي الفلسطينية ثم رد الفلسطينيين بعبوة ناسفة، وردّ الإسرائيليّين على مصدر هذه العبوّة النّاسفة. في هذا التّرتيب

---

(١) انظر عن ذلك كتابات كليمبرر Klemperer V., 1947, Journal T.1: Mes soldats de papier (1933-1941), T.2: Je veux témoigner jusqu'au bout (1942-1945), trad. de l'allemand par G. Riccardi, Paris, Éd. Le Seuil, 2002.

الكرونولوجي للأحداث تصير إسرائيل معتدية والفلسطينيين ضحايا. ولكنّ الخطاب الإعلامي يُظهر للمشاهد نصف الحدث فقط وهو ردّ الفعل الإسرائيلي على العبوّة الناسفة بصفته دفاعا مشروعا عن النّفس. ولا يمكن لأحد أن يشكّك في ذمّة الصّحفيّ؛ لأنّ الفلسطينيين قد ألقوا فعلاً عبوّة ناسفة والإسرائيليين قد ردّوا عليها فعلاً. يبدو الأمر مقنعا خاصّة إذا تكرّر هذا التّرتيب الكرونولوجي مرّات كثيرة وفي وسائل إعلام غربيّة كثيرة حتى يتحوّل إلى نوع من الثّقافة العامّة الّتي تصنعها وسائل الإعلام عن قصد بتوجيه من مراكز الدّراسات الاستراتيجيّة ومراكز البحث والرّصد المتطوّرة[١].

وتبيّن هذه الأمثلة أنّ سوسيولوجيا الإعلام ليست مجرّد علم وصفيّ أو تجميعيّ، بل هي علم نقديّ وتفكيكيّ ينبئ عن أنواع مختلفة من الصّراعات ظاهرة وخفيّة، ماديّة ورمزيّة لتمثّل الواقع أو لصناعته أو تمرير وجهة نظر معيّنة أو لفرضها على المتقبّل لتشكيل وعيه التّمثّلي بحدود ظاهرة ما وآفاقها وجملة استتباعاتها العامّة والخاصّة: والإسلاموفوبيا مثالنا هنا. وهذا يعني: أنه لا توجد تمثلات إعلاميّة للواقع يمكن أن تكون موضوعية أو مقبولة من طرف الجميع: فوسائل الإعلام المختلفة تعمل وجوباً عبر

---

(١) انظر في هذا السياق كتاباً مهماً جداً لدراي سيفار عنوانه: «الحرب الإعلامية الإسرائيلية: التضليل والتماثل الكاذب في الصراع الإسرائيلي الفلسطيني» Dray J., Sieffert D., 2002, La guerre israélienne de l'information. Désinformation et fausse sym.étrie dans le conflit israélo-palestinien, Paris,Éd. La Découverte.

الانتقاء والاختيار من واقع موضوعي لا ينضب[١].

ونفس الوقائع يمكن أن تؤدي إلى تمثّلات مختلفة تكون في معظم الأحيان في تنافس وتصارع لأن عالم الاتصال مرتبط بقوة وبشكل مباشر بالبنية الاجتماعية (من خلال السوق، ومساحة الإنتاج الإعلامي، ومجال الاستهلاك الإعلامي)، ويترتب على ذلك أن تكون الصّحافة متباينة في المجتمعات المتباينة إلى درجة أنّه لا يمكننا الحديث علمياً عن «صحفيين» و«وسائل إعلام» كما لو كانت مجموعات موحدة.

ويبدو عالم الإعلام عالماً مستقلاً نسبياً ولكن الفاعلين فيه متنافسون اقتصاديّاً وسياسياً وثقافياً أيضاً. هناك مواقف المهيمنين ومواقف المهيمن عليهم، ومواقف من لا موقف لهم. حتى ليمكن الحديث عن مجموعات من القوى المتصارعة التي تولّد الحركيّة الدّاخليّة للعالم الصّحفي. فصحيفة لوموند الفرنسية Le Monde، على سبيل المثال، في السبعينيات ليست هي نفسها اليوم، ولكنها تظلّ مؤثّرة، رغم هيمنة الإعلام السمعي البصري على الحقل الإعلامي في ارتباطاته المتشعّبة بالحقول الاقتصادية والسياسية والفكرية، وبشكل أعم، في العلاقة التي تربط كل حقل بالتحولات العالمية التي تتسم بها البنى الاجتماعية ذات الصلة بالتعليم، والتغيرات في الانتماءات السياسية لمختلف الفئات

---

(١) عبّر شامبانيه عن هذا المعنى قائلاً: Il n'existe pas de représentation médiatique du réel qui puisse être objective, ou acceptée par tous: les différents médias opérant nécessairement des tris, des sélections, des découpages dans une réalité objective qui, elle, est inépuisabl.

الاجتماعية. وصار من ينتج ما نسميه «المعلومة» ليس الصّحفي ولكن حقل الإنتاج ذاته في علاقته ببقية الحقول الأخرى وخاصّة الحقل السياسي والحقل الاقتصادي.

وهذه الارتباطات والتّشعّبات هي التي تولّد التّمثّل، والتّمثّل ينتج الآخريّة ويرعاها، ثمّ تعمل وسائل الإعلام على نشرها بين المتقبّلين المنسجمين ثقافيّا، وتتفاعل وسائل الإعلام بدورها مع هذه الارتباطات في دائرة لا تنتهي إلى مركز: وهذا هو حال الصّراع الثّقافيّ والحضاريّ العام في أحد مظاهره المهيمنة في عالم اليوم.

وقد بيّنت مختلف العلوم الإنسانيّة التي اشتغلت على الظّاهرة الإعلاميّة، سوسيولوجيّا أو سيكولوجيّا أو حتّى ابيستيمولوجيّا، أنّ كلّ إعلاميّ، مهما كان مجاله، قبل أن يكتب أو يقرأ أو يتكلّم فإنّه يجيب، بشكل واع أو لا شعوريّ، على جملة من الأسئلة المحوريّة ومنها: ماذا ننشر؟ وبأيّ عنوان رئيسيّ، وعناوين فرعيّة؟ وبأي ترتيب؟

ولكن هذه الأسئلة وحدها لا تكفي لتبيّن الخلفيّات الفكريّة والفلسفيّة والثّقافيّة لهذا الإعلاميّ أو ذاك، بل علينا لحسن فهم كيفيّة اشتغال المنظومة الإعلاميّة، خاصّة ونحن نشتغل على ظاهرة معقّدة، أن نحسن تفكيكها عبر طرح جملة من الأسئلة المحوريّة المكمّلة ومن بينها: من هو هذا الإعلاميّ الذي يسأل هذه الأسئلة؟ ما تكوينه؟ وما مكانته في عالم الإعلام؟ وما مكانة

وسيلة الإعلام التي يعمل فيها في الحقل الإعلامي بصفة عامة؟ وما مجموع ارتباطاتها الرّسميّة وغير الرّسميّة، القائمة والمفترضة، بمختلف المؤسّسات الفاعلة في المجتمع والمؤثّرة فيه؟

وتوصّل باتريك شامبانيه، بعد كلّ هذا التّفكيك المضني والممتع للظاهرة الإعلاميّة، معتمداً على سوسيولوجيا الإعلام، إلى الإقرار بنتيجة أساسية مفادها أنّ **العالَم الاجتماعي وهو نتاج غير اعتباطي لفنّ التّمثّل، وأنّ طبيعة الصّراع سياسيّة بامتياز، بالمعنى الواسع لكلمة سياسي؛ لأنه يسعى إلى فرض رؤية للعالَم تسعى إمّا إلى المحافظة عليه كما هو، إذا كان منتناسقاً مع جملة الارتباطات السّالف ذكرها، أو إلى تغييره**(١)، إذا كان يمثّل نشازاً بالنّسبة إلى منظومة القيم الّتي تحرّك الإعلامي ووسيلة الإعلام والمجتمع بكامله وتحدّد له آفاقه الثّقافيّة العامة ورؤاه عن الكون والوجود والمصير، وتصنع للآخر آخريّته أيضاً، خاصّة إذا كانت الآخريّة استيعابيّة؛ أي: آخريّة عامّة تشمل المحدّدات الأربعة المميّزة للكائن البشري وهي: اللّغة والدّين والعرق واللون.

---

(١) يقول باتريك شامبانيه: le monde social est le produit non arbitraire de nos représentations, que cette lutte est politique parce qu'elle tend à imposer une vision du monde visant à le conserver ou à le subvertir.



الإسلاموفوبيا والآخريّة من المعطى الموضوعي
إلى المنتج التمثّلي

الظّواهر الحضاريّة والثّقافيّة بصفة عامّة، وكذا المصطلحات التي تطلق عليها، هي صناعة لفظية ورمزيّة واعية وليست حدثاً اعتباطيّاً أو عفويّاً مفاجئاً يطفو فجأة دون دلائل أو إشارات أو استتباعات. وحيث ما صوّبنا نظرنا: إلى الظّاهرة أو إلى المصطلح المُطلق عليها، فسنجد أنفسنا في مجال الصّناعة بأتمّ معانيها: صناعة الظّاهرة وصناعة المصطلحات التي تطلق عليها عبر فنّ التّمثّل بواسطة تركيب ذي دلالات تصنع المباعدة وتنتج الآخريّة في أبهى صورها وأوضح تجلّياتها: أو لنقل، اختزالاً: الإسلاموفوبيا.

ولنشر منذ البدء إلى أنّنا لسنا في مجال المعطيات: Les données، بل في مجال التّمثّلات: Les représentations، وإلى أنّنا إزاء ظاهرة مركّبة ومعقّدة ذات تشعّبات مضلّلة، ولكنّنا سننظر في تمظهرها الإعلاميّ فقط، متسلّحين بجملة من العلوم الإنسانيّة المعاصرة الّتي أثبتت دراسات كثيرة جدواها في فكّ شفرات هذه الظّاهرة واستكناه ألاعيبها ودلالاتها، مستثمرين في ذلك علم اللسانيات والسيميولوجيا والسيمونطيقا إلى جانب جملة من العلوم العاضدة.

وإذا انطلقنا من المستوى السيميولوجي العلامي وتدرّجنا منه

إلى المستوى السيمونطيقي الدّلالي واعتمدنا على بعض مبادئ الفلسفة التّفكيكيّة، مما له صلة بمجالنا، بدا لنا مصطلح «الإسلاموفوبيا» مصطلحاً مركّباً من مصطلحين اثنين هما: «الإسلام» و«فوبيا».

الإشكال الأوّل في هذا التّركيب الاصطلاحيّ التّمثّليّ المضلّل كامن في صكّ المصطلح في حدّ ذاته؛ لأنّ فيه مزجاً متعمّداً بين مصطلحين متنافرين تنافراً سياقيّاً نابعاً من اختلاف الحقول الدلاليّة لهما (علم الدّين/علم النّفس)، وتنافراً عقديّاً نابعاً من المرجعيّات الرّوحيّة للإسلام وللدّين بصفة عامّة: ذلك أنّ أوّل مساعي الإنسان المتديّن Homo Religiosis هو السّعي إلى الارتواء الرّوحي والاطمئنان النّفسي. فإذا كان الإسلام فوبيا (انعكاسيّاً) فإنّه قد ناقض ذاته وصار خارج الإطار النّفسي الّذي يحقّق السّكينة المبتغاة لمعتنقيه ولبقيّة البشريّة على حدّ السّواء.

لقد رُكّب مصطلح الإسلاموفوبيا تركيبا لسانيّاً ودلاليّاً مخادعاً ومضلّلاً؛ لأنّه، تماماً كما الاستشراق، يوري عكس ما يخفي، إذ قد يفهم السّامع أن المصطلح يعني: كره الغربيين للإسلام ولكنّه قد يفهم منه أيضاً أنّ الإسلام في حدّ ذاته دين مكروه. هذا الازدواج في الدّلالة يوحي بتحوّل الدّينوفوبيا إلى حقيقة موضوعية لا يتحرّج بعض النّاس من التّصريح بها، على ما سيتبيّن لاحقاً.

فالإسلاموفوبيا تعني ظاهريّاً: كُره الغربيين للإسلام وخوفهم

المرضيّ منه. ولكنّها تعني أيضاً، وهذا ما لم يشر إليه كثيرون؛ لأنّهم لم يفكّكوا الخطاب ولم يحفروا في معانيه الحاقّة، أنّ «الإسلام هو فوبيا»: Islam IS a Phobia أو «الإسلام بصفته فوبيا» Islam AS a Phobia: أي: هو ذلك الإسلام الكريه البغيض **الناتج عن التمثّل لا الإسلام الواقعي** الذي يكون شعور **الغربي** تجاهه شعوراً طبيعياً ومنطقيّاً وليس شعوراً مرضيّاً أو توجّسيّاً. ونحن هنا نوظّف مفهوم الانعكاسيّة Reflexivity في أبهى صوره.

فإذا دقّقنا النّظر وجدنا أنّ مصطلح «الإسلام» مصطلح تعيينيّ، ظاهريّاً؛ أي: هو يعيّن دينا ويحدّده، فهو لا يتجاوز في بعده الأوّل مجرّد التّسمية. ولكنّ النّظر التّدقيقيّ يثبت أنّ المصطلح استبطان للآخريّة في أجلّ معانيها. فحينما يقرأ الغربيّ هذه الكلمة «Islam»، وهي تكتب بنفس الرّسم في كلّ اللّغات الغربيّة، فإنّ المدلول العقلي الذي يرتسم في ذهنه لهذا الدّال اللّساني، ونحن نستعمل هنا مصطلحات اللسانيات كما حدّدها فردينانـد دي سوسير، يقوم أساساً على مبدأيْ «التمثّل» و«الآخريّة». وترتسم في ذهنه مباشرة صورة «الآخر المخالف له».

وإذا أراد تحديد معالم هذا الآخر يكون الجواب تمثّليّاً: «هو ما سمعت عنه في وسائل الإعلام». فتتحوّل وسائل الإعلام إلى راسم للصّورة، إذا لم تكن للغربيّ أيّة صورة مسبقة عن الإسلام، وتتحوّل إلى مكيّف للصورة إذا كانت ثقافته المدرسية أو

الشّخصيّة قد وفّرت له بعض المقوّمات، ولو كانت مبسّطة ومختزلة، عن الإسلام والمسلمين. وكلتا الصّورتين تمثّليّة ارتساميّة، وليستا مطابقتين للواقع وجوباً. وهذا هو معنى فنّ التمثّل ومعنى صناعة الآخريّة اللذين برعت فيهما وسائل الإعلام الغربيّة.

أمّا مصطلح «فوبيا Phobia» ذو المرجع السّيكولوجي، فجذوره إغريقيّة تعني الخوف بشكل عام، وتُستعمل في المجال الطبّي لتصف الحالات المرضيّة النّفسيّة النّاتجة عن الخوف المبالغ فيه. ولذلك فإنّ أغلب المصطلحات الغربيّة الّتي تُضاف إليها لاحقة «فوبيا»؛ تعني: «كره الشّيء والخوف المرضيّ منه»، ومن ذلك:

زينوفوبيا Xenophobia: ويعني: كره الأجانب وبغضهم والخوف منهم. وتتولّد عن هذا الخوف حركات عنصريّة مرضيّة تشيع موجات كره للأجانب المقيمين في المجتمعات الغربيّة وتعمل على إقصائهم عن الوظائف المهمّة في الدّولة وطردهم خارج البلاد. وقد تشكّلت مصطلحات كثيرة عبر إضافة لاحقة «فوبيا» إلى كلمات كثيرة تشترك جميعها في ميسميْ كره الشّيء والخوف منه. ومنها:

أكروفوبيا Acrophobia: ويعني الخوف من الأماكن المرتفعة.

والأتاكسوفوبيا Ataxophobia: ويعني: الخوف من

الفوضى، والأوتوفوبيا Autophobia، ويعني: الخوف من الوحدة.

والدوكسوفوبيا Doxophobia: ويعني: الخوف من إبداء الرّأي.

وحيث ما قلّبنا هذه المصطلحات، وفي أيّ سياق أنزلناها، فإنّ مجالها التّداوليّ السيكولوجيّ يصلها حتماً بأمرين إثنين: «الآخريّة» من جهة، و«فنّ التمثّل» من جهة أخرى.

قد تكون الآخريّة معطى موضوعيّاً، فما لا ينتمي إلى المجال التّداولي الذي يستعمله شخص ما يمثل آخراً بالنّسبة إليّه، ولكن الإشكال متّصل بكيفيّة تحوّل هذه الآخريّة إلى صناعة أطلقنا عليها اصطلاحيّاً «صناعة الآخريّة: Idustrialization of Otherness»، وتكون حينذاك نتيجة مباشرة من نتائج فنّ التمثّل، سواء كان ذلك التمثّل ذاتيّاً أو موضوعيّاً، فتخرج عن كونها معطى موضوعيّاً لتصير منتجاً تمثّليّاً، وتصير الأنا المُتمثَّلة مخالفة للتّعريف الماهويّ للأنا (أنا هو ما أنا عليه فعلاً) وتكون نتاجاً ارتساميّاً أُعدّ في مختبرات أكاديميّة وسياسيّة واستراتيجيّة وأُلْبس لهذه الأنا قسراً عبر البثّ الإعلامي بمختلف وسائله: المكتوبة والمسموعة والمرئيّة، الفيزيائيّة والرّقميّة. وهذا هو العمق الإشكاليّ لهذا الفصل.

الإسلاموفوبيا: الأشكال والإشكال

تعود الجذور المعاصرة للإسلاموفوبيا إلى سنة ١٩٨٥م حينما نشر الفاتيكان دراسة ذكر فيها أنّ عدد المسلمين حول العالم قد تجاوز عدد الكاثوليك لأوّل مرّة في التّاريخ. وقد دقّت هذه الدّراسة ناقوس الخطر في المجتمعات الغربيّة بشكل جدّيّ. وتدعّم هذا التوجّه بتفكّك الخصم الإيديولوجي المباشر للغرب؛ أي: الاتّحاد السّوفياتي. وهنا ارتفعت عقيرة كثير من الدّارسين والمستشرقين الّتي تؤكّد حتميّة الصّدام بين الغرب والإسلام.

وأدرج المعجم الفرنسي روبار الصغير Petit Robert لسنة ٢٠٠٥م تعريفات لعدد من الكلمات الجديدة التي صارت مستعملة في اللغة الفرنسية ومن بينها «الإسلاموفوبيا»، و«الحجاب»، و«البرقع». ويعرّف هذا المعجم الشّهير الإسلاموفوبيا: بأنّها «نمط مخصوص من العنصريّة موجّهة ضدّ الإسلام والمسلمين».

وقد شكّل مركز الأبحاث الأنقليزي رونميدي تراست Runnymede Trust، سنة ١٩٩٦م لجنة مكوّنة من ثمانية عشر عضواً من مختلف الأعراق والأديان ترأسها البروفسور قوردون كونواي Gordon Conway. وأصدر المركز دراسة بعنوان: «الإسلاموفوبيا تتحدّانا» ذهب فيها إلى أنّ الإسلاموفوبيا هي «الخوف من الإسلام وكراهيته بصفته ديناً، وكراهية كل من ينتمون إليه. وهي نوع من أنواع التّمييز العنصري الممنهج (على أساس

ديني لا إثني)، الذي يسعى إلى نبذ المسلمين اجتماعياً واقتصادياً عزلهم عن التّأثير في الحياة العامة في البلاد التي يعيشون فيها».
وحصر ذلك البحث ما اصطلح على تسميتها «الرؤى المنغلقة للإسلام Closed views of Islam» في ثمانية مميّزات ننقل أصلها وترجمتها في الجدول التالي:

Closed views of Islam	الرؤى المنغلقة للإسلام
Islam seen as a single monolithic bloc, static and unresponsive to new realities.	اعتبار الإسلام كتلة واحدة متماثلة، ثابتة ولا تستجيب للوقائع المستجدّة.
Islam seen as separate and other: (a) not having any aims or values in common with other cultures (b) not affected by them (c) not influencing them.	اعتبار الإسلام متفرّداً وآخر (أ) لا يمتلك أية أهداف أو قيم مشتركة مع الثقافات الأخرى (ب) لا يتأثر بها (ج) ولا يؤثّر فيها.
Islam seen as inferior to the West-barbaric, irrational, primitive, sexist.	اعتبار الإسلام دونيا، همجيّاً غير عقلاني، بدائي، وشبقي، مقارنة بالغرب.
Islam seen as violent, aggressive, threatening, supportive of terrorism, engaged in 'a clash of civilisations'.	اعتبار الاسلام عنيفا، عدوانيا، مرعبا، داعما للإرهاب، ومنخرطاً في «صراع الحضارات».
Islam seen as a political ideology, used for political or military advantage.	اعتبار الإسلام إيديولوجيا سياسيّة تستعمل لأهداف سياسيّة أو حربية.
Criticisms made by Islam of 'the West' rejected out of hand.	الانتقادات الموجّهة للإسلام في الغرب لا يُلتفت إليها.
Hostility towards Islam used to justify discriminatory practicies towards Muslims from mainstream society.	العداء تجاه الإسلام يستعمل لتبرير الممارسات التّمييزيّة تجاه المسلمين في المجتمع.
Anti-Muslim hostility accepted as natural and 'normal'.	العداء ضد المسلمين يقبل بصفته طبيعياً و«عاديّاً».

وهكذا فسبب الإسلاموفوبيا، حسب هذا التّقرير، وحسب ما حدّده الباحث محمد شتوان، في مقال له بعنوان: «الإسلاموفوبيا أسباب البروز وإمكانات التجاوز»[(١)]، هو اعتبار الإسلام كتلة واحدة متجانسة تحكمها مقوّمات مفروضة عليها من الخارج: أي: إنّ أصل الإسلاموفوبيا حسب وجهة نظره ليست الصّورة الواقعيّة التّاريخيّة للإسلام بل الصّورة الإعلاميّة الدّعائيّة الغربيّة عنه. وترسم هذه الصّورة الإسلام على أنّه دين «عدواني وعنيف ومؤيّد للإرهاب وفي صدام دائم مع الحضارات».

وفي نفس الإطار عُقد في سنة ٢٠٠١م «مؤتمر ستوكهولم الدولي لمكافحة عدم التّسامح Stockholm International Forum on Combating Intolerance[(٢)]» وتمّ فيه ضبط تعريف للإسلاموفوبيا على أنّها «أحد أشكال انعدام التّسامح وتماثل الزّينوفوبيا: أي: كره الأجانب، ومعاداة السّاميّة». ثمّ بيّن تقرير «المركز الأوروبي لمراقبة العنصريّة وكره الأجانب European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia[(٣)]» المنشور سنة ٢٠٠٢م، أنّ الأفعال الّتي يمكن تصنيفها كأحد مظاهر الإسلاموفوبيا قد زاد عددها في أغلب دول الاتحاد الأوروبي بعد أحداث سبتمبر في أمريكا.

---

(١) محمد شتوان، الإسلاموفوبيا: أسباب البروز وإمكانات التجاوز، مجلة الوعي الإسلامي عدد ٥٦٩، نوفمبر ديسمبر ٢٠١٢م. ولم تكن ترجمته لبعض المصطلحات دقيقة.

(٢) http://www.fasena.de/download/rechts/SIFCI.pdf.

(٣) http://www.europa.eu/legislation_summaries/other/c10411_en.htm.de/download/rechts/SIFCI.pdf.

الإسلاموفوبيا في فرنسا
الجذور التاريخية والحضارية

تُعتبر الرّؤية الفرنكوفونيّة للإسلام نتيجة لتراكمات تاريخيّة وحضاريّة عامّة تعود جذورها الأولى إلى القرون الوسطى، ذلك أنّ فرنسا كانت من بين أولى الممالك الأوروبية الّتي عرفت تطوّراً علميّاً بداية القرن الثّاني عشر الميلادي بإنشاء جامعة باريس سنة (١١٢٠م). وفي سنة (١٢٥٧م) أسّس الراهب روبارت دي سوربون Robert de Sorbonne جامعة السوربون بباريس باعتبارها معهداً عمومياً مستقلاً للتعليم العالي[1].

وفي تلك الفترة كان العالم ميخائيل سكوت Michael Scot (١٢٣٦م) أوّل من أدخل ابن رشد إلى العالم اللاتيني. فقد ترجم إلى اللاتينية، بمساعدة بعض المترجمين من مدرسة طليطلة وبرعاية الملك النورماندي فريدريك الثاني[2]، شروح ابن رشد على كتب ارسطو كتاب السماء والعالم وكتاب النفس وكتاب شروح الكون وكتاب الآثار العلويّة وكتاب القوى

---

(١) علي الشنوفي، «صدى نظريات ابن رشد في أوروبا الغربية القروسطيّة»، ٣١١. ضمن مقداد عرفة منسية (نا.)، ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب»، تونس، المجمع الثقافي، ١٩٩٩م، ٢٩٩ ـ ٣٣١.

(٢) عبد الواحد ذنون طه، «موقف بعض الجامعات الأوروبيّة من فلسفة ابن رشد في العصور الوسطى»، ٣٣٧، ضمن مقداد عرفة منسية (نا.)، ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب»، تونس، المجمع الثقافي، ١٩٩٩م، ٣٣٣ ـ ٣٥٧.

الطّبيعيّة[1]. وصارت كتب ابن رشد من ضمن مناهج المقرّرات الدراسية في جامعة باريس وجامعة السربون منذ تأسيسهما. ودرس الطلبة الفرنسيون فلسفة أرسطو من خلال كتبه ومن خلال شروح ابن رشد عليها ووجدوا فيها «تفسيراً دقيقاً وموثوقاً به»، على حدّ عبارة الأستاذ عبد الرزاق قسوم[2].

إلا أنّ المنطلقات الإسلاميّة لابن رشد، وانتصاره للعقل، مقابل الفكر الكنيسي المتحجّر الذي لا يؤمن إلا بما صدر عن الكنيسة في تلك الفترة جعلت عدداً كبيراً من اللاهوتيين المسيحيّين يرفضون الفكر الرّشدي ويعارضون تدريسه ومنهم ألبير الكبير (ت١٢٨٠م) Albert le Grand وتوما الأكويني (ت١٢٧٤م) Thomas d'Aquin متخاصمين بذلك مع زعيم التيار الرّشدي اللاتيني سيجر دي برابانت (١٢٨١م) Siger de Brabant. وقد عملا مع غيرهما على إقناع الكنيسة بإصدار قانون يحرّم تدريس فكر ابن رشد في الجامعات الفرنسيّة سنة (١٢٧٢م). وتعرّض الرّشديّون الفرنسيون إلى الاضطهاد مما جعلهم يهربون إلى جامعة كولونيا بألمانيا وجامعة بولونيا بإيطاليا.

ووصف أرنست رينان في القرن التاسع عشر تأثير ابن رشد

---

(١) G. Leff, Medieval Thought, London, Penguin Books, 1965, 174.

(٢) عبد الرزاق قسوم، «المنهج العقلي عند ابن رشد حلقة وصل في حوار الحضارات»، ٢٢٩، ضمن مقداد عرفة منسية (نا.)، ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب»، تونس، المجمع الثقافي، ١٩٩٩م، ٢١٣ ـ ٢٤٥. وكذلك عبد الواحد ذنون طه، «موقف بعض الجامعات الأوروبيّة من فلسفة ابن رشد في العصور الوسطى»، ٣٤٣.

في مفكري جامعة باريس في القرن الثالث عشر «أنّ إيمانهم كان مضعضعاً وأنّ قضايا الرّشديّة الفاضحة وجدت صدى لها عند بعض الأساتذة»[١].

وتجنّد عدد من المفكّرين للرّد على ابن رشد وأتباعه من اللاتينيين. فقد كتب ألبرت الكبير رسالة خاصة بأهل باريس ردّ فيها على إحدى عشرة قضية رشديّة. ووضع كذلك رسالة في الرّد على مذهب وحدة العقل. وكتب توما الأكويني كتابه الشّهير «وحدة العقل ضدّ الرّشديّين De Unitate Intellectus Contra Averroistas». وقد حمّل الأكويني لابن رشد عدّة تهم يكاد أغلبها يرتكز على الأصول العقديّة الكنيسيّة ونظرتها إلى الفكر الفلسفي. وكتب أيضاً رسالة أخرى عنوانها: «ضدّ الرّشديّة الباريسية»، ورسالة عنوانها: «ضدّ أساتذة باريس».

وذهب عبد الواحد ذنون طه إلى اعتبار رايمون ليل Raymond Lulle المتوفى سنة (١٣١٥) أشهر الذين عارضوا ابن رشد والرشدية. و«كان يهدف إلى تفنيد آراء ابن رشد والإسلام بشكل عام... وسعى إلى إنشاء كليات لدراسة اللغة العربية لمحاربة الإسلام والرد على ابن رشد وحظر كتبه من الجامعات ومنع النصارى من قراءتها. وقد دون ثمانية عشر كتاباً ضدّ الرّشديّة»[٢].

---

(١) عبد الواحد ذنون طه، «موقف بعض الجامعات الأوروبيّة من فلسفة ابن رشد في العصور الوسطى»، ٣٤٣.

(٢) نفسه، ٣٤٦.

وكتب جيل دي روم (١٣١٦م) Giles de Rome كذلك عدداً كبيراً من الرسائل ضدّ ما سمّاه: «الأضاليل الرّشديّة»، وجمعها في كتاب سماه: «الضلالات الفلسفية» Errores philosophorum، ونسب إلى ابن رشد أنه يقول: بأنّ كلّ الأديان كاذبة[1]، ونُسبت إلى ابن رشد أراء أخرى أيضاً الهدف منها تشويه فكره ومنها نظريّة ازدواج الحقيقة التي تقول بوجود حقيقة دينيّة وأخرى فلسفيّة وأنّ الحقيقتين قد تتعارضان. ونُسبت إليه أيضاً بدعة «النّفس الكليّة» التي كانت منتشرة بين ملاحدة أوروبا قروناً قبل ابن رشد وتتعارض مع العقائد النصرانيّة، وهو ما لم يقله ابن رشد باعتراف كلّ من درسوا فكره من العرب مثل محمد عاطف العراقي والغربيين مثل ولتزر Walzer في الموسوعة البريطانيّة[2]. ويضاف إلى ذلك بعض الأخطاء الناتجة عن سوء الفهم والتي قال بها بعض الرّشديين الكبار ومنهم أحد أكبر أنصار ابن رشد والمدافعين عنه في جامعة باريس وهو سيجر دي برابانت حينما قال بتناقض العقيدة المسيحيّة وعدم اجتماع العقل والإيمان[3]، ووصل الأمر بالسلط الجامعيّة إلى إلزام طلبة الماجستير والدّكتوراه بأداء قسم يلتزمون بموجبه بعدم قراءة أيّ من كتب ابن رشد

(١) نفسه، ٣٤٥.

(٢) نفسه، ٣٣٨ ـ ٣٣٩.

(٣) نقلاً عن عبد الواحد ذنون طه، «موقف بعض الجامعات الأوروبيّة من فلسفة ابن رشد في العصور الوسطى»، ٣٤٢. وإذا كان المقصود بتعارض العقيدة المسيحية مع العقل مقارنة بالإسلام، وليس تناقض العقل مع الإيمان بإطلاق، فما ذهب إليه دي برابنت صحيح.

وشروحه على أرسطو خوفاً عليهم من تأثّرهم بأفكار ابن رشد وبعقيدته الإسلاميّة التي تمثّل العقلانيّة مقارنة بالمسيحيّة الدّغمائيّة المتحجّرة في تلك الفترة.

هذه إذا هي الخلفيّة التاريخيّة: الفكرية والحضاريّة والدّينيّة الّتي تشكّل فيها اللّقاء الفرنسيّ الأوّل بالعرب والمسلمين في القرون الوسطى. ورغم أنّ اللّقاء كان فكريّاً بالأساس، فإنّ أباء الكنيسة وأساتذة الجامعات الفرنسيين، على السّواء، قد رأوا فيه غزواً عربيّاً إسلاميّاً لبلادهم وتعاملوا معه من منطلقات كنيسيّة مسيحيّة أساساً باعتبار أنّه «كفر وإلحاد يجب مقاومته بكلّ الطّرق والوسائل».

وسيطر هذا التوجّه العام في علاقة الغرب بالعرب المسلمين وتدعّم بسقوط قرطبة سنة ١٤٩٠ ميلادية، وباكتشاف كريستوف كولومب لقارّة أمريكا في نفس السّنة بالضّبط.

هذه المعطيات الدّينيّة والجغرافيّة والسّياسيّة والعلميّة تظافرت كلّها لتجعل من الإسلام آخرا بالنّسبة إلى مسيحيّي أوروبا وتجعل باريس هي المركز العلمي لهذه الآخريّة، وروما هي المركز الدّيني، ولشبونة هي المركز الاستكشافي التوسّعي. وهذا ما جعل صورة الإسلام في الفكر والإعلام الفرنسييّن صورة مركّبة ومعقّدة نظراً إلى تداخل كلّ هذه العوامل الّتي ذكرناها.

وقد انعكس هذا التّعقيد على الخطاب البابوي الكنيسي القروسطي، إذ ظلّ على حاله إلى فترات قريبة، وانعكس بشكل

مباشر على الخطاب العلمي الأكاديمي الّذي تجلّى بوضوح في أفكار فلاسفة الأنوار ومفكّري النّهضة الفرنسيّة خاصّة منهم ڤولتار Voltaire. ونحن نعلم أنّ خطاب فولتار قد ظلّ مزدوجاً: من جهة يقول إنّ الإسلام لم ينتشر بالسّيف، بل كان ميل النّاس إليه ميلاً نفسيّاً فطريّاً طبيعيّاً، وهو في ذلك يعارض الرّؤية الكنيسيّة الشّائعة، ولكنّه في الآن ذاته يعتبر الرّسول محمداً ﷺ «متمرّداً» و«مجرماً»، حسب عبارته في كتابه «محمد والتعصّب الديني Mohamed et le Fanatisme»[1].

وانعكست هذه التّراكمات التّاريخيّة على البحوث الأكاديميّة من جهة وعلى الإعلام من جهة أخرى. والملاحظ أنّ التصوّر العام للفرنسيين عن الإسلام والمسلمين يمكن استجلاؤه لا من صورة المسلمين في فرنسا فقط، بل أيضاً من الصورة المرسومة لهم في الفترة الاستعمارية في بلدانهم الأصليّة. تلك الصّورة التي حاول الاستعمار تحديد معالمها انطلاقاً من رؤيته الحضاريّة العامة، وخاصّة فيما يتّصل بالعلمنة وفصل الدّين عن الدّولة.

يقول ألان بوير Alain Boyer في مقال له عن «مكانة المسلمين بفرنسا» منشور سنة ٢٠٠٢م، ولكنه لا يفصل بين الزمن التاريخي والزّمن الذاتي مما يجعله يستعمل ضمير المتكلّم الجمع، «لقد **أردنا** منذ سنة ١٩٠٧م أن **نطبّق** قانون الفصل بين الكنيسة والدّولة في الجزائر [يقصد الفصل بين الإسلام والمجتمع

---

(١) انظر عن ذلك، سالم يفوت، حفريات الاستشراق، ٤٠ وما بعدها.

ولكنه استعمل مصطلح كنيسة عن قصد]. . . ولكنّ هذه العلمنة لم تشمل العبادات الإسلامية التي ظلّت الدّولة تراقبها وتموّلها، وهذا ما سمح لها ببعض العلاقات مع السّلطة»[١].

ويمكن أن نستجلي صورة الإسلام والمسلمين في فرنسا، عبر مقارنتها مع صورة أتباع غيرهم من الدّيانات، مع التأكيد على وجوب التّمييز المفهومي بين المسلمين الفرنسيين Musulmans de France والمسلمين في فرنسا Musulmans en France. لقد قامت كثير من الدّراسات بالمقارنة بين وضع اليهود والمسلمين المغاربة في فرنسا خاصّة وأنّهم هاجروا في نفس الفترة التاريخية تقريباً، وإن كان ذلك لدوافع وغايات مختلفة، وتبيّن أنّ وضع المسلمين يختلف اختلافاً جذريّاً عن وضع اليهود سواء الاقتصاديّ منه أو العلميّ أو الثّقافيّ أو الاجتماعيّ أو حتى السّياسيّ[٢]. وتبيّن أيضاً أنّ قضايا الهويّة والخصوصيّة والاندماج الاجتماعي والسّياسي والفكري في الأنظمة المسيّرة للواقع الفرنسي تختلف اختلافاً جذريّاً بين اليهود والمسلمين في فرنسا[٣].

---

(١) يمكن العودة في هذا المجال إلى عمل دومينيك شنابر وريمي ليفو: الدّين والسّياسة: اليهود والمسلمون المغاربة في فرنسا:
Religion et politique: juifs et musulmans maghrébins en France, Année 1987, Volume 37, pp. 855-890.

(٢) انظر مثلاً مقال مارتين كوهين اليهود والمسلمون في فرنسا: المنوال الجمهوري والاندماج.
Martine Cohen, Juifs et Musulmans en France: le modèle républicain d'intégration en question, Année 2000, Volume 37, pp. 89-120.

(٣) "le mot "islamophobie" a pour la première fois été utilisé en 1979, par les mollahs iraniens qui souhaitaient faire passer les femmes qui refusaient de porter le voile pour de "mauvaises musulmanes"".

صكّ مصطلح الإسلاموفوبيا
الإخراج الإعلامي الفرنسي

خضع صكّ مصطلح الإسلاموفوبيا في الإعلام الفرنسي إلى ذات التّوظيف الصّراعي الحضاري بين الغرب والمسلمين. ولكي ينفي عدد من الإعلاميين الفرنسيين ما وُجّه إليهم من انتقادات تتعلّق بابتكار هذا المصطلح ونشره بين جمهور المتلقّين الغربيين فإنّه ألصقوه بـ«السّبب البغيض» عندهم: الثورة الإيرانيّة. ولكن إلصاق هذا المصطلح بالحدث الإيراني لم يكن مزامناً له، بل لاحقاً عليه بأكثر من عقدين من الزّمن على الأقل. وقد انطلق هذا التّوظيف الإعلامي لهذه الصّلة بعد استعار الحرب على ما يسمّى الإرهاب، وبعد تنامي ظاهرة الإسلاموفوبيا في المجتمعات الغربيّة بشكل ملفت للنّظر في بدايات هذا القرن.

١ ـ نشرت الصحافية الفرنسية كارولين فوراست Caroline Fourest في سنة ٢٠٠٣م مقالاً ذكرت فيه أن «كلمة» الإسلاموفوبيا «استخدمت لأول مرة في عام ١٩٧٩م، من قبل رجال الدين الإيرانيين الذين نعتوا النّساء اللواتي رفضن ارتداء الحجاب «بالمسلمات السيئات: الإسلاموفوبيات: اللواتي يكرهن الإسلام»[١]. وهكذا يصير المصلح، حسب تقديرها، مُنتجاً إسلاميّاً

---

(١) les intégristes "musulmans" ont forgé dans les années 1970 le terme d'islamophobie", à l'effet de s'en faire un "bouclier sémantique".

أوّلاً، وذا غايات سياسيّة ثانياً، ومن ابتكار ملالي إيران ثالثاً.

وتبدو هذه الجملة القصيرة التي أثبتناها في الهامش بأصلها الفرنسيّ دقيقة جدّاً من جهة التّركيب والدّلالات التي تريد أن توحي بها للقارئ الغربي ولسان حالها يقول: «مصطلح الإسلاموفوبيا في أصله الأوّل ليس من ابتكارنا نحن الغربيّين بل من ابتكار المسلمين أنفسهم، وهو لم يُطلق علينا نحن الغربيين بل على النّساء الإيرانيّات اللواتي رفضن ارتداء الحجاب بعد نجاح الثّورة الإيرانيّة». وللقارئ أن يتصوّر مدى الانزياح السّياقي والدّلالي الّذي يُحدثه انتشار تصوّر مثل هذا بين القرّاء الغربيين والفرنسيين تحديداً.

٢ ـ وما يؤكّد البعد الدّعائيّ والسّياسيّ في محاولة توجيه صكّ هذا المصطلح نحو ما يريد عالم الإعلام أن يوهم به المتقبّل الغربيّ أن الكاتبة ذاتها قد عادت بعد سنتين إلى ذات القضيّة في مقال آخر لها لتفضح «فخ» مصطلح الإسلاموفوبيا «le piège du mot "islamophobie"» حسب عبارتها، وذهبت هذه المرّة إلى أن الكلمة ابتكرتها بعض الجماعات الإسلامية الإنقليزية، التي كانت تتظاهر بمظهر الضحية أمام هجمات الكره المتكرّرة ضدّها. وغرض هذه الجماعات من صكّ هذا المصطلح هو إسكات الانتقادات الموجّهة للإسلام. وقد وجدت الدعم من طرف «المجلس الإسلامي البريطاني» الذي يمثل المسلمين في بريطانيا» بعد أن انطلى عليهم هذا «الفخ الدلالي «piège sémantique» حسب عبارتها.

ومن جديد يكون ابتكار المصطلح من المسلمين أنفسهم الذين يتصنّعون دور الضّحيّة حتى يستميلوا تعاطف بعض الحقوقيين الغربيين. ومهمّة هذه الصّحفيّة هي كشف هذه الألاعيب وإنارة الرّأي العام الفرنسي حول أصل القضيّة. التّغيّر الوحيد الّذي حدث يتمثّل في إسناد صكّ مصطلح الإسلاموفوبيا لا إلى ملالي إيران ولكن إلى الجماعات الإسلاميّة المقيمة في الغرب في حدّ ذاته. وهذا التّغيّر واضح الأسباب؛ لأنّ السّياق كان سياق الحرب على الإرهاب وعلى الجماعات التي تصنعه أو تدعمه ماليّاً أو فكريّاً. وهدفها من خلال هذا المقال هو «فضح» هذا التّلاعب الإسلامي بعقول الغربيين وظهورهم بمظهر الضّحيّة البريئة الّتي يكيل لها الإعلام الغربيّ التّهم جزافاً.

٣ ـ وفي السياق نفسه ندّد باسكال بروكنر Pascal Bruckner في مقال منشور سنة ٢٠٠٦م بـ«طغيان التكفير «la tyrannie de la pénitence»» حسب عبارته. وذهب إلى أنّ الأصوليين الإسلاميّين قد اخترعوا مصطلح الإسلاموفوبيا في سنوات ١٩٧٠م لكي يستعملوه «كدرع دلالي bouclier sémantique»، حسب عبارته، يقاومون به الهجمات الإعلامية الغربية عليهم[١]. ومصطلح «الدّرع الدّلالي» عند بروكنر غير بعيد عن مصطلح «الفخ الدلالي piège sémantique» عند كارولين فوراست.

---

(١) "forgé par les intégristes iraniens à la fin des années 1970 pour contrer les féministes américaines, le terme d'"islamophobie", calqué sur celui de xénophobie, a pour but de faire de l'islam un sujet intouchable sous peine d'être accusé de racism".

٤ ـ وعاد بروكنر بعد أربع سنوات، في مقال نشر في نوفمبر ٢٠١٠م في جريدة ليبراسيون الفرنسية، إلى نفس فكرة كارولين فوراست وكتب يقول: إن مصطلح الإسلاموفوبيا قد ابتكره الأصوليون الإيرانيون في أواخر ١٩٧٠م لمواجهة الحركات النسوية الأمريكية. وقد قيس في اشتقاقه على مصطلح زينوفوبيا الذي يعني: كراهية الأجانب. ويهدف استعمال هذا المصطلح إلى تحصين الإسلام من الانتقادات؛ لأن من سينتقده سيتمّ اتّهامه بالعنصريّة. موضوعاً غير قابل للمسّ عبر الاتّهام بالعنصريّة[1].

ونؤكّد من جديد على البعد السّياسي في الإخراج الإعلامي الفرنسي لكيفيّة تشكّل هذا المصطلح بإقحام العلاقة بين الولايات المتّحدة وإيران في الموضوع، وبموقف الإيرانيين من حريّة المرأة عموماً ومن الحركات النّسويّة خصوصاً. وهذه الحقول الدّلاليّة الثلاثة تجعل المصطلح، من وجهة النّظر الفرنسيّة، غير ذي موضوع بما أنّه قائم على الفعل الانعكاسيّ ولا يرتبط بالموقف الغربيّ من الإسلام والمسلمين بشكل مباشر.

وبيّن بروكنر أنّه توجد دلائل كثيرة لا جدال فيها على أنّ مصطلح «الإسلاموفوبيا مصطلح له عدة وظائف،» ومن أهمها:

---

(١) "faire taire les musulmans qui osent remettre le Coran en cause, en appellent à l'égalité entre les sexes, au droit à l'apostasie et aspirent à pratiquer paisiblement leur foi sans subir le diktat des doctrinaires ou des barbus".

«رفض إضفاء الشرعية على الهجوم المهين على الأصوليين في أوروبا» و«نقد العلمانية عبر تشبيهها بالأصولية الجديدة»، ولكن، وعلى وجه التّحديد، «إسكات المسلمين الذين يجرؤون على التشكيك في القرآن، والدعوة إلى المساواة بين الجنسين، والذين ينادون بالحق في الردة والطامحين إلى تطبيق معتقداتهم بسلام دون إملاءات الشّيوخ أو الملتحين» حسب عبارته(١).

٥ ـ وعبّر عن ذات الفكرة أيضاً الفيلسوف التّحرّري الفرنسي ميشال أنفري Michel Onfray مبيّناً أنّ مصطلح الإسلاموفوبيا قد تمّ ابتكاره من طرف ملالي إيران الّذين أطلقوه على كلّ من يخالف الإسلام «الارتودوكسي» حسب عبارته (ويقصد الإسلام الصّحيح) الّذي يسعون إلى فرضه(٢).

والظاهر من جملة هذه التّحليلات أنّها تريد أن تلصق اختراع المصطلح برجال الدّين الإيرانيين ـ لموقف سياسي لا ديني طبعاً ـ من النّظام الإيراني. وهم في ذلك يريدون أن يوحوا للقارئ الفرنسي بهذه الفكرة البسيطة «إذا كان الإسلام هو إيران فأنا إسلاموفوبي: أي: فأنا أكرهه لأني أكره إيران. وإذا كان مصطلح الإسلاموفوبيا قد اخترعه رجال الدّين الإيرانيون لكي ينعتوا به الآخر المخالف لهم (والفرنسيين منهم طبعاً) فأنا في هذه

---

(١) "ce mot, islamophobe, a été forgé de toutes pièces par les mollahs pour déconsidérer quiconque n'est pas musulman comme l'orthodoxie l'y invite".

(٢) Je suis un peu islamophobe, 5a ne me gêne pas de le dire. J'ai le droit de penser que l'islam-je dis bien l'islam, je ne parle même pas des islamistes-apporte une certaine débilité qui, en effet, me rend islamophobe.

الحالة أيضاً إسلاموفوبي»؛ أي: في كلتا الحالتين تريد الصّحافة الفرنسية من قارئها أن يقول هذه الجملة «نعم أنا إسلاموفوبي: أنا أكره الإسلام وأتشرّف بذلك، وأعلنه صراحة».

وهذا بالضبط ما عبّر عنه كلود إمبار Claude Imbert مؤسس أسبوعية «لي بوان» Le Point الفرنسية في أكتوبر ٢٠٠٣م في سياق برنامج تلفزيوني حينما قال: «أنا إسلاموفوبي قليلاً، ولا يزعجني أن أقول هذا. لدي الحق في أن اعتقد أن الإسلام، أؤكّد: الإسلام، لا الإسلاميين، يحوي بعض الأمور التي تجعلني أكرهه»[١].

وبعيداً عن هذه التّدافعات الإعلاميّة السّياسيّة، وإذا عدنا إلى التّدقيق الأكاديمي في أصل المصطلح وفي بداية تشكّله واستعماله الأوّل بصفته مصطلحاً يعني: كره المسلمين؛ لأنّهم مسلمون نعثر على استعمال للمصطلح لأوّل مرّة في الصفحة ١٣٣ من كتاب ألان كيليان Alain Quellien المنشور في باريس في عام ١٩١٠م، وقد كتب كيليان منذ تلك الفترة قائلاً: «وجدت وتوجد دائماً أحكام مسبقة ضدّ الإسلام منتشرة بين شعوب الحضارة الغربية. والمسيحية تعتبر المسلم هو العدو الطبيعي والثابت للمسيحي وللأوروبي. والإسلام يعني: نفي الحضارة والهمجية والقسوة وفساد الإيمان وسوء النية، هذا هو أفضل ما يمكن أن

(١) "pour d'aucuns, le musulman est l'ennemi naturel et irréconciliable du chrétien et de l'Européen, l'islamisme est la négation de la civilisation, et la barbarie, la mauvaise foi et la cruauté sont tout ce qu'on peut attendre de mieux des musulmans".

نتوقعه من المسلمين[١].

ثم أضاف كيليان حرفياً: «وهذا ما يطلق عليه الإسلاموفوبيا cela s'appelle "l'islamophobie". فهل كان ألان كيليان الوحيد في بداية القرن الماضي الذي استعمل هذا المصطلح، وأنه كان استثناء في ذلك، وأنّ هذا المصطلح متأخّر وقد ظهر في أواخر السبعينيات من القرن الماضي وفي إيران تحديدا، كما تدعي ذلك كارولين فوراست وغيرها؟ ليس الأمر كذلك إذا علمنا أنه قد صدر سنة ١٩١٢م كتاب استعماري جماعي عن السينيقال والنيجر وقد أشار أيضاً إلى مصطلح الإسلاموفوبيا حرفياً[٢] مما يؤكد أن ظاهرة الإسلاموفوبيا قد تسرّبت إلى صكّ مصطلح الإسلاموفوبيا في حدّ ذاته.

استقراء النماذج ونتائجها:

ويمكن أن نستدلّ على ذلك بدراسة قام بها الباحث محجوب بن سعيد حول مجلّة «الإكسبراس Expresse» ومجلّة «لي نوفال أوبسارفتار Nouvel Observateur» الفرنسيّتين الصّادرتين من شهر سبتمبر ٢٠٠١م إلى شهر ديسمبر ٢٠٠٤م؛ أي: مجموع ٣١٤ عدداً[٣]. وأرجع اختيار هاتين المجلّتين إلى مكانتهما في المشهد

---

(١) Islamophobie: dans la langue fran5aise dès 1910 1er janvier 2011.

(٢) سيباستيان فونتنال، تحطيم الطابوهات، ٦٠ ـ ٦١.

(٣) المحجوب بن سعيد، «الإسلام والإعلاموفوبيا، ١٢٨ ـ ١٦٤. ونحن نعتمد بشكل مباشر على ما كتبه هذا الباحث نظراً إلى أهمّيته وقيمته.

الإعلامي الفرنسي ولاهتمامهما بقضايا الإسلام والمسلمين منذ سنة ١٩٨٥م.

وقد شملت المعالجة الإعلاميّة للشّخصيّة المسلمة أغلب المقوّمات الأساسيّة لهذه الشّخصيّة. فتمّ التّركيز أساساً على الإسلام باعتباره يمثّل مرجعيّة دينيّة وحضاريّة وثقافيّة بما تحمله هذه المصطلحات من معان. ولكن أهمّ ما يلاحظ هو أنّ كتّاب هذه المقالات كانوا يتميّزون بمعرفة معمّقة ومفصّلة بالإسلام ولكنّهم كانوا يخرجون تلك المعرفة من خلال استراتيجيا تتماشى مع التّوجّهات العامّة للمتطلّبات الحضاريّة الغربيّة.

خصّصت المجلّتان أغلفة ٦٠ عدداً من أعدادهما خلال هذه الفترة لنشر صورة أو موضوع أو إعلان يتّصل بالإسلام أو المسلمين. وهذه الإستراتيجيا مهمّة في العمل الصّحفي؛ لأنّه يحتاج إلى الإثارة لجلب القرّاء. وكانت المواد المكتوبة حول الإسلام والمسلمين من أكثر المواضيع قراءة في الصّحافة الفرنسيّة في تلك الفترة.

ويمكن أن نجمل مقوّمات موقف الصّحافة الفرنسيّة من هذه المواضيع في النّقاط الآتي ذكرها:

- الإسلام دين متخلّف لا يواكب التقدّم والإصلاح والتّحديث.
- الإسلام دين عنف وإرهاب وتطرّف.
- المسلمون المقيمون في فرنسا فهم إمّا مجرمون عاطلون عن العمل أو طلبة يدرسون العلم والتّقنية ويرفضون الفلسفة الّتي

أنتجتها أو هم من أصول شمال أفريقيّة صاروا مواطنين ولكنّهم ظلّوا يعيشون بعادات وتقاليد وقيم بالية.

- المرأة المسلمة صورتها النّمطيّة أنّها أقلّ شأناً من الرّجل ومحرومة من المساواة في الحقوق كالميراث مثلاً رغم أنّها موازية لبقيّة الفرنسيّين في المواطنة.
- الحركات السّياسية الإسلاميّة كلّها عنفيّة أصوليّة متطرّفة.

ونقدّم مثالين على ذلك:

نشرت مجلّة «الملاحظ الجديد Le Nouvel Observateur» في عددها بتاريخ ٤ أكتوبر ٢٠٠١م ملفاً بعنوان: «الإسلام وزمن النّقد الذّاتي» تضمّن مقالاً للصحفيّة جوزيت آليا دعت فيه إلى تحالف دولي لمحاربة القرآن. ثمّ نشرت ملفّاً مطوّلاً عن التطرّف في العالم اعتبرت فيه الإسلام أكثر الأديان تطرّفاً وركّزت على صور كثيرة اعتبرت أنّها تجسّد العنف وإراقة الدّماء منها صورة الختان.

نشرت مجلّة التّاريخ l'histoire في عددها ١٢ لسنة ٢٠٠١م ملفاً عن الإسلام والعنف في خمسين صفحة توزّعت على ملفّات فرعيّة هي «محمّد الرّسول المحارب» و«العصر الذّهبي للعالم الإسلامي» و«المرأة والقرآن» و«نزعة التطرّف». وكانت غاية هذا الملف هي تشويه صورة الرّسول والتّهكّم على الموقف من المرأة والتّشكيك في معارضة الإسلام للعنف والإرهاب.

ولكنّ هذه السّياسة الدّعائيّة تتجاوز المقالات الصّحفيّة إلى المقالات شبه الأكاديميّة الّتي تستعرض الكتب الأكاديميّة. فقد

ذهب لوران أنّي Laurent Annie في مقال منشور في مجلّة «السّياسة الخارجيّة الفرنسيّة Politique étrangère حين تقديمه لكتاب جون بول شارني Jean-Paul Charnay «الإسلام والحرب L'islam et la guerre» إلى أنّه «منذ سنة ١٩٨٣م والغرب يواجه تحدّي الإرهاب الشّرق أوسطي ويواجه كلّ يوم خطف طائرة أو عمليّة انتحاريّة أو اختطاف رهائن»[(١)].

والنّتيجة الّتي يمكن أن نخلص إليها هي أنّ التّغطية الصّحافيّة الفرنسيّة للقضايا المتعلّقة بالإسلام كانت انتقائيّة ومتحيّزة تخلط بين التّعاليم الدّينيّة والعادات الاجتماعيّة المتعارضة كي تبرز أنّ هذه العادات الاجتماعية ذات جذور شرعيّة. وغابت مبادئ الحياد والعرض الموضوعي والنّقد البنّاء؛ لأنّ القضية متصلة أساساً بالتمثّل لا بالاستعراض.

لقد قام الإعلام الغربي بصنع صورة عن الإسلام باعتباره دين عنف وإرهاب وتمّ ضخّ تلك الصّورة في عقول المشاهدين وقلوبهم[(٢)] إلى درجة أن خلقت «وعياً جمعيّاً» شاملاً غابت عنه أيّة مقاربة موضوعيّة للإسلام باعتماد ما يقوله الدّين عن نفسه في أبعاده العقديّة والتّشريعيّة والحضاريّة العامّة. وهكذا تشكّلت ثلاث صور للإسلام في المجتمع الغربي:

---

(١) 'Détournements d'avions, attentats-suicides, prises d'otages... Chaque jour depuis 1983 l'Occident est confronté au défi du terrorisme proche oriental et, désormais, le djihad islamique fait partie de son univers quotidien'. Annie, Laurent. "Jean-Paul Charny. L'islam et la guerre. Paris: Fayard, 1986". Politique étrangère. 2, 1. 1987, 234.

(٢) محمد بشاري، صورة الإسلام في الإعلام الغربي، دمشق، دار الفكر، ٢٠٠٤م.

- الصّورة الدّعائيّة المغرضة الّتي يروّج لها الإعلاميّون والسّاسة.

- الصّورة التّشويهيّة الّتي روّج لها المستشرقون وتلامذتهم وأتباعهم.

- الصّورة الحقيقيّة الّتي ظلّ المسلمون يحتفظون بها لأنفسهم ولم ينجحوا في تبليغها للخارج لأسباب موضوعيّة وهيكليّة كثيرة.

وقد بيّنت الدّراسات الّتي أُجريت على الإعلام الغربي أنّه يروّج لأربعة أنماط من الشّخصيّة المسلمة:

- شخصيّة فوضويّة: تعمل على إفساد السّياسات الحكيمة للدّول الغربيّة.

- شخصيّة شهوانيّة تعشق الشّبق الجنسي وتعدّد الزّوجات وكثرة الأطفال الّذين يتحوّلون إلى قتلة وإرهابيّين بسبب التّفكّك الأسري وتشتّت جهود الأب بين أربع زوجات وأربع عائلات ممّا يحرم الأطفال الرّعاية الأبويّة اللازمة.

- شخصيّة سطحيّة تؤمن بالخرافات ولا تقوى على التّفكير العقلاني العلمي.

- شخصيّة عنيفة تقتل بلا رحمة وتقوم بأي عمل إرهابي مهما كان لقتل الأبرياء[1].

---

(١) نفسه، ١٣١ ـ ١٣٢. انظر أيضاً: Saddek Rabbah, L'Islam dans le discours médiatique: comment les médias se représentent l'Islam en France?

وقد أجاد سالم يفوت تحليل هذا التصوّر حينما ذهب، معتمداً ثنائيّة التّمثّل والتّمثيل التي أشرنا إليها آنفاً، إلى أنّه «يتمّ تمثّل الشّرق والإسلام، وتمثيلهما بمقتضى لعبة من المفاهيم والصّور الّتي تتطابق لا مع الواقع ولا مع التّجربة، وإنّما مع شبكة واسعة من الرّغبات والأحكام المسبقة ومشاعر الحرمان والخوف والمنافسة... والتّفوّق والنّموذجيّة. فقد صدم تحليل الشّريعة الإسلامية للحياة الجسديّة والجنسيّة التّصوّر المسيحي للجسد، القائم على ازدراء المتع الجنسية. إذ في الوقت الذي تعتبر فيه المسيحية العزوبيّة دليلاً على عظمة الإنسان، والزواج والمشاركة في متع الحياة دليلاً على ضعفه وانقياداً لما هو منحطّ فيه، ظلّ الحبّ والجنس في الإسلام أمراً طبيعيّاً، يكتب حوله الفقهاء المؤلّفات العديدة. وقد دأبت الأدبيّات المسيحيّة القروسطيّة، في سجالها مع الإسلام، على اتّهام هذا الأخير بالتّهتّك والفسق والإباحيّة...»[1]. وظلّ هذا التّصوّر الاستشراقيّ القروسطيّ حيّاً إلى اليوم، بل إنّه تدعّم بأفكار جديدة عن حريّة المرأة ومنع تعدّد الزّوجات، دون سعي إلى فهم مقوّمات النّظرة الإسلاميّة إلى جملة هذه القضايا أو سعي إلى تحليل معمّق لجملة هذه الظّواهر في أبعادها الاجتماعيّة والاقتصاديّة والنّفسيّة، وحتّى السّياسيّة والغاية من ذلك طبعاً هي صناعة الآخر عبر تمثيل ما هو فيه مختلف عني.

---

(١) سالم يفوت، حفريات الاستشراق، ٣٥.

الإسلاموفوبيا والقراءات النّقديّة الفرنسية للإعلام الفرنسي

لعلّ أهمّ ما يميّز الفكر الغربي في مختلف المشارب والمجالات هو قابليّته للنّقد الطّوعي والنّقد الذّاتي واستفادته العمليّة من ذلك النّقد في تطوير أساليبه وممارسته وطرق إنتاجه، دون أن ينعكس ذلك وجوبا على الإيديولوجيا الصّريحة أو الضّمنيّة الّتي تحرّكه طبعاً.

وقد خضعت الرّؤية الفرنسيّة للإسلام والإسلاموفوبيا إلى انتقادات داخليّة كثيرة ومرّت بمراجعات معمّقة طوال العقدين الأخيرين، ولكنّ كثيراً من الدّارسين والنّاقدين العرب لا يشيرون إلى هذا التّوجّه إمّا لعدم توفّر المادّة لهم أو بسبب نقص اطّلاعهم على المنتج الفكري والثّقافي والإعلامي الفرنسي بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

ولعلّ أهمّ ما يمكن أن نشير إليه في هذا السّياق هو تشكّل تيّار فكري نقديّ جديد في فرنسا في السّنوات الخاتمة للقرن الماضي وتعمّق في بدايات هذا القرن وتواصل إلى أيّامنا هذه وأنتج مؤلّفات مهمة صارت ذات قيمة عالمية في هذا السياق النقدي القرائي للإسلاموفوبيا الإعلامية.

برزت معالم هذا التيّار في فرنسا بداية من سنة ١٩٩٧م مع

كتاب «كلاب الحراسة الجدد» لسارج حليمي[1]. ثمّ انتشر عبر مواقع الأنترنات المختصة في نقد وسائل الإعلام مثل موقع «أكريماد» Acrimed، أو «أرّي سير إيماج» Arrêt sur Images[2].

ويسعى هذا التيّار، كما يقول جون لويس ڤاكسيلار Jean-Louis Vaxelaire، أثناء تقديمه لكتاب «محطّمي المحرّمات» لسيباستيان فونتنال Sébastien Fontenelle إلى تبيان أنّ التمييز بين الإعلام اليساري واليميني هو في كثير من الأحيان ليس سوى تمييز سطحي؛ لأن وسائل الإعلام الرئيسية تنتمي إلى ذات العقيدة المعاصرة التي تتميّز أساساً بالدفاع عن قيم الليبرالية الجديدة بما تدّعيه من تمثيلها للقيم الغربيّة في بعدها الكوني[3].

وقد صُنّفت هذه الكتب أساساً لفضح هذا التوجّه الإعلامي وكشف زيف ادّعاءاته وأساليبه التّضليليّة في مجالات كثيرة، ومنها المجال الإعلامي. وكانت لهذا التيّار كتابات عميقة ودقيقة في كشف ألاعيب الإسلاموفوبيا الإعلاميّة المنتشرة في مختلف وسائل الإعلام الفرنسيّة.

واستند هذا التّيّار إلى جملة من العلوم التّحليليّة التي ساعدته على أداء مهمّته بدقّة متناهية. واستقى كثيراً من شفراته

---

(١) Serge Halimi, Les nouveaux chiens de garde, Paris, Raisons d'agir, 1997.

(٢) موقع acrimed.org، وموقع arretsurimages.net.

(٣) Jean-Louis Vaxelaire, "Sébastien Fontenelle, Les briseurs de tabou. Intellectuels et journalists "anticonformistes" au service de l'ordre dominant", Questions de communication, 23, 2013, 446-448.

التّحليليّة الفكرية الفرنسية خاصّة مع جاك دريرداً وميشال فوكو وجيل ديلوز وبول ريكور وبيار بورديو. ورغم أنّ كثيراً من أعلام هذا التيار هم من جيل الشّباب أساسا فإنّ كتاباتهم قد جلبت كثيراً من الاهتمام، وكثيراً من التّقدير حتى من أكاديميين كبار داخل الجامعات الفرنسيّة العريقة. ومن نماذج هذه المؤلّفات سندرس:

«الإسلام المتخيَّل: التّشييد الإعلامي لكره الإسلام في فرنسا» لطوماس ديلطومب:

يعتبر كتاب طوماس ديلطومب Thomas Deltombe «الإسلام المتخيَّل: التّشييد الإعلامي لكره الإسلام في فرنسا بين سنوات ١٩٧٥ ـ ٢٠٠٥م»[١]، من أهمّ الكتب الّتي درست صورة الإسلام في الإعلام الفرنسي بشكل دقيق ومعمّق.

وديلطومب هو صحفي مستقل وباحث متحصّل على شهادة الدّراسات المعمّقة في التاريخ المعاصر. وقد ارتكز عمله على البرامج التّلفزيّة للقناتين الوطنيتين الفرنسيّتين الأولى والثانية بين ١٩٧٥ ـ ٢٠٠٤م، بالإضافة إلى حلقات النّقاش والرّيبورتاجات. وهو عمل مشابه لما قام به جاك شاهين في السّياق الأمريكي، وقد استعرضناه سابقاً.

ويرجع إليه الفضل في تجذير مصطلحين مهمّين في سوسيولوجيا الإعلام. الأوّل هو مصطلح «الإسلاموفوبيا الإعلاميّة

---

(١) Thomas Deltombe, L'Islam Imaginaire: la Construction Médiatique de l'Islamophobie en France; 1975-2005, La Découverte, Paris, 2005.

«Islamophobie Médiatique»، ويعني: التّعامل الفوبي الإعلامي مع الإسلام؛ أي: جعل الإسلام مادّة إعلاميّة لنشر الخوف والتّخويف والارتياب. أمّا الثاني فهو مصطلح «La médiatisation de l'Islam» وهو مصطلح تصعب ترجمته بمرادف عربي يؤدّي المعنى. ولكنه يعني كيفيّة تحويل الإسلام إلى مادّة إعلاميّة دسمة تحليلاً ونقداً[١]. وأنا أقترح مبدئياً ترجمته بـ«أعلمة الإسلام» في انتظار التّدقيق.

وقد بيّن ديلطومب أنّ الصّورة المرسومة للمسلمين في الإعلام الفرنسي هي صورة تخيّليّة أكثر من كونها صورة حقيقيّة؛ أي: إنّها تستند إلى خيال تغذّيه وسائل الإعلام وتوجّهه في الآن نفسه. وقسّم الفترة التي درسها إلى ثلاث مراحل[٢]:

١ ـ **المرحلة الأولى** امتدّت من سنة ١٩٧٨م إلى سنة ١٩٨٩م. وقد كان الإسلام في هذه الفترة كيانا مجهولاً بالنّسبة إلى الجيل الجديد من الفرنسيّين الّذين وُلدوا أثناء فترة موجة استقلالات البلدان الإسلاميّة خلال سنوات ١٩٥٠م: أي: إنّه جيل قد بلغ من العمر حدود ٢٥ سنة ولم يحتكّ بالمسلمين بشكل مباشر كما كان آباؤه المستعمرون، ولم يسمع عن الإسلام إلّا عبرهم. ولا شكّ في أنّ الآباء المستعمرين سينقلون صورة مشحونة بكثير من التّحسّر نتيجة فقدان مستعمراتهم وامتيازاتهم.

---

(١) يمكن العودة في هذا السّياق إلى المقال التّعريفي بكتاب ديلطومب النشور بمجلّة:
Population, Vol 62, No 3, 2007.

(٢) قسمها المحجوب بن سعيد في كتابه «الإسلام والإعلاموفوبيا»، دمشق، دار الفكر، ٢٠١٠م، إلى أربع مراحل وهو تقسيم غير دقيق.

وقد ارتبطت بداية الاهتمام بالإسلام في الإعلام الفرنسي في الربع الأخير من القرن الماضي بالثّورة الإيرانية أساساً. ويذكر المؤلّف أنّه إلى حدود سنة ١٩٧٨م، ظلّ حضور الإسلام في الإعلام الفرنسي محدوداً. وإذا تمّ عرضه، فغالبا ما يكون في سياق الحديث عن البلدان الغنيّة بالنّفط[١].

ولكن بداية من سنة ١٩٧٩م زاد الاهتمام بالإسلام عبر التّركيز على ثلاث قضايا مركزيّة في تلك الفترة هي: الثورة الإيرانية وصورة الخميني ومسألة الحجاب «affaire du voile» التي أثيرت سنة ١٩٧٩م. وارتكزت هذه الصّورة عموماً على أنّ المسلمين «غارقون في الجهل والتّخلّف ومولعون بتعدّد الزّوجات وتوّاقون إلى الجهاد ضدّ المسيحيّين الكفّار». وتولّدت فكرة أخرى عن المسلمين بعد أن اشتدّت موجات الهجرة من بلدان شمال أفريقيا نحو فرنسا في الثّمانينيّات فشكّلت قضيّة الهويّة والمغايرة أهمّ قضيّة احتدم النقاش الإعلامي حولها في تلك الفترة.

وركّز الإعلام الفرنسي أيضاً على مواضيع تقابليّة مثل: «الحريّة في المجتمعات الغربيّة مقابل سيطرة التّقاليد الدّينيّة في العالم الإسلامي وحريّة المرأة في فرنسا مقابل خضوع المرأة المسلمة لزوجها في المجتمعات الإسلاميّة والحداثة مقابل التّخلّف والدّيموقراطيّة مقابل الاستبداد»[٢]، وإن كانت هذه

---

(١) مجلّة «بوبيلاسيون» الفرنسية، ص٦٤٥.

(٢) المحجوب بن سعيد، «الإسلام والإعلاموفوبيا» ١٥.،

الصّورة غير جديدة لأنها صورة نمطيّة مبثوثة في أغلب المتون الاستشراقيّة بمختلف توجّهاتها، حتى الفلسفية منها، إذ ذهب سالم يفوت، حين تحليله للاستشراق المستند إلى الفكر الماركسي، المفترض أنه فكر ثوريّ وتقدّمي يعادي الامبريالية والاستعمار وينادي بتحرّر الشعوب، حتى في هذا الفكر «يوضع الشرق بوصفه قيما للجمود والتحجّر والتصلّب والاستبداد... في مقابل الغرب بوصفه قيما للتقدم والتحديث والدينامية والحرية»[1].

٢ ـ **المرحلة الثانية** بين سنوات ١٩٩٠ و٢٠٠٠م. وقد صارت فيها صورة الإسلام هي صورة ذلك الآخر المعادي للمصالح الغربيّة، خاصّة بعد انهيار الكتلة الشّرقيّة، وصارت الدّيموقراطيّة واللّيبراليّة الغربيّة هي النّموذج الأوحد والأصلح للحداثة الكونيّة على ما بيّن فرنسيس فوكوياما في كتابه «نهاية التّاريخ والإنسان الأخير» المنشور سنة ١٩٩٢م. وهذا التّاريخ مهمّ جدّاً بالنّسبة إلى الفكر الغربي؛ لأنّه يستحضر ذكرى مرور ٥٠٠ عام على اكتشاف أمريكا ويبشّر بدورة انتشاريّة جديدة للفكر الغربي بعد انهيار الاتّحاد السّوفياتي (الدّورة الأولى انطلقت سنة ١٤٩٢م بعد سقوط قرطبة وانهيار حضارة الإسلام في الأندلس).

ومثلما كانت قضية النّفط ثم الثورة الإيرانيّة هما اللتان أدخلتا الإسلام إلى الإعلام الفرنسي بين سنوات ١٩٧٠ و١٩٨٠م، فإنّ حرب الخليج والوضع الجزائري هما اللّذان أثّرا

---

(١) سالم يفوت، حفريات الاستشراق، ٦٤.

في صنع صورة الإسلام في فرنسا بين سنوات ١٩٩٠ و٢٠٠٠م.

وقد أثّر هذا الوضع في التوجّس من المسلمين الموجودين في فرنسا، وخاصّة من انتقال الصراع الجزائري إلى الجزائريين المقيمين في فرنسا. ولذلك فقد كان ضغط أجهزة المخابرات على مسلمي فرنسا، خاصّة ذوي الأصول المغاربيّة، قويّاً جدّاً، وتدعّم ذلك بضغط إعلاميّ على كلّ ما له صلة بالإسلام في اللباس أو العادات والتّقاليد. يضاف إلى ذلك أنّ فرنسا، الرّسميّة وغير الرّسميّة على حدّ السّواء، كانت الدّاعم الرّئيسي للحكومات التي أرست العلمانيّة وجذّرتها في بلدان المغرب. وكلّ ذلك تدعّم بواسطة قوّة إعلاميّة مسموعة ومؤثّرة، سواء داخل فرنسا أو حتى على الضّفة الجنوبيّة للمتوسّط، وقد ساعد على ذلك الإتقان الكامل للمغاربة للغة الفرنسيّة.

وقد كان المصطلح المتداول في تلك الفترة هو مصطلح «الأصوليّة Intégrisme» الذي يختزل آخريّة الإسلام. وغالباً ما كان يستعمل مصطلح «الأصوليين les intégristes» في مقابل «المعتدلين les modérés». أما مصطلح الإرهاب Terrorisme فلم يصر بعد مصطلحاً فاعلاً ومؤثّراً في كلّ المنتج الإعلامي الفرنسي.

وعرفت هذه المرحلة تتويجها في الولايات المتحدة بنظريّة صموائيل هانتنقتون عن «صراع الحضارات» إذ صرّحت هذه النّظريّة بأنّ أوّل أعداء الغرب هم المسلمون. ثمّ تجسّدت لاحقاً في «الحرب على الإرهاب» بعد أحداث سبتمبر.

٣ ـ **المرحلة الثالثة** بعد أحداث سبتمبر: وفيها استبدّت صورة الإسلام الإرهابي وخضع المسلمون في البلدان الغربيّة إلى رقابة كاملة مباشرة وغير مباشرة.

ويذهب ليونال أرنو Lionel Arnaud إلى أنّ الإعلام الفرنسي قد لعب على المصطلحات كثيراً في هذه الفترة، فكان يستعمل مصطلح «الإرهاب terrorisme» مرادفا لمصطلحي الإسلام والإسلاموي islamisme، وينتقل من مصطلح إلى آخر دون إشعار القارئ بأيّ تغيير في المجال التّداولي أو الدّلالي لهذه المصطلحات، مما يوحي للقارئ بأنّه أمام مصطلحات مترادفة فعلاً: مختلفة لفظا ومتّحدة معنى[١].

وهكذا فما يؤثّر فعلاً هو «الخطاب حول الحدث»، حسب عبارة صوفي مواران Sophie Moirand، لا الحدث ذاته[٢]. ثمّ تتدخّل وسائل الإعلام لاحقاً في التّعليق على الخطابات حول الحدث، بعد أن أحكمت صناعتها وغطّت بها على التّسلسل الزّمني للوقائع في العالم الخارجي.

واستعمل طوماس ديلطومب مصطلح «الإسلام المتخيّل islam imaginaire» ليبيّن أنّ الصناعة الإعلاميّة للإسلام لا تعكس بصدق «الإسلام الواقعي islam réel». وتوصّل إلى أنّ الإسلاموفوبيا قد صارت أداة لـ«بعث العنصريّة régénération du racisme» حسب تعبيره.

---

(١) نفسه، ٦٤٥ Lionel Arnaud.

(٢) Sophie Moirand, Les discours de la presse quotidienne; observer, analyser, comprendre, Paris, PUF, 2007, 5.

ثمّ عمّق ديلطومب هذه الأفكار وتوسّع فيها في كتابه الثاني «باسم الحادي عشر من سبتمبر: الدّيموقراطيات في مواجهة الإرهاب المضاد»، وقد نشره بالاشتراك مع ديديي بيقو Didier Bigo ولوران بونيلّي Laurant Bonelli[١].

ويحتوي هذا الكتاب على ثلاثة محاور الكبرى، في كلّ محور يوجد عدد من المقالات التّحليليّة المعمّقة لقضية الإرهاب وصلتها بالإسلام والإخراج الإعلامي لها:

المحور الأوّل عنوانه: «في مواجهة الإرهاب المعولم: من الحرب إلى المراقبة المعمّمة»، المحور الثاني هو «الأمن الوطني في مواجهة الحريات»، والمحور الثالث هو «مناطق العتمة والاستعمالات المعاصرة للإرهاب». وقد كتب ديلطومب مقالاً في هذا المحور الثالث عنوانه: «تسليح العقول: تجارة الخبراء في التلفزيون الفرنسي»[٢]، وبيّن فيه كيف يتحوّل الخبراء الأمنيون والاستراتيجيون إلى محلّلين إعلاميين غايتهم الأساسيّة هي نشر أكبر قدر ممكن من الكره والبغض للإسلام والمسلمين حول العالم وتحميلهم مسؤولية كلّ «الشرور الّتي وقعت وتقع وستقع في المستقبل».

هكذا ساهم أحد الرّواد الفرنسيين لهذا التيّار الفرنسي في تعرية زيف الخطاب الإعلامي الفرنسي حول الإسلاموفوبيا بتحليل

---

(١) Thomas Deltombe, Didier Bigo et Laurent Bonelli Au nom du 11 septembre... Les démocraties à l'épreuve de l'antiterrorisme, La Découverte, Paris, 2008.

(٢) Armer les esprits: le business des "xperts" à la télévision fran5aise.

الظّاهرة تاريخيّاً واجتماعيّاً وثقافيّاً وكشف جملة الأبعاد الّتي تتداخل في تشكيلها وتطويرها. وأهمّ ما يميّز هذا العمل هو أنّه كُتب من داخل المنظومة الفكريّة والثّقافيّة الفرنسية وعبر استقراء مباشر ودقيق للمنتج الإعلامي الفرنسي، وليس مجرّد إسقاط أو إيهام خارجيّ لا يستجيب إلى أيّة شروط منهجيّة أو موضوعيّة دقيقة. وسار على نفس المنهج محلّلون وكتّاب آخرون منهم سيباستيان فونتنال.

«محطّمو الطابوهات» لسيباستيان فونتنال:

«محطّمو الطّابوهات: مثقّفون وصحفيّون غير منسجمين في خدمة النّظام المهيمن» كتاب نشره سيباستيان فونتنال سنة ٢٠١٢م[١]. وقد صنّفه جون لويس فاكسلار Jean-Louis Vaxelaire ضمن تيّار «كلاب الحراسة الجدد»[٢].

يبيّن هذا الكتاب كيف تصوّر وسائل الإعلام الإسلام وتغذّي الإسلاموفوبيا. ويُظهر أن المسلمين هم الضحايا الرئيسيون في بداية هذا القرن لما سمّاه دانيال يندنبيرغ Daniel Lindenberg «رفع مجمل المحرّمات»[٣]. وهو يواصل نفس نسق الانتقادات

(١) Sébastien Fontenelle, Les briseurs de tabou. Intellectuels et journalists "anticonformistes" au service de l'ordre dominant, Paris,Éd. La Découverte, coll. Cahiers libres, Paris, 2012, 180 p.

(٢) Jean-Louis Vaxelaire, "Sébastien Fontenelle, Les briseurs de tabou. Intellectuels et journalists "anticonformistes" au service de l'ordre dominant", Questions de communication, 23, 2013, 446-448.

(٣) Daniel Lindenberg, Le Rappel à l'ordre. Enquête sur les nouveaux réactionnaires, Le Seuil, Paris, 2002.

الّتي وُجّهت للصّحافة الفرنسيّة في نحتها «لإسلام متخيّل islam imaginaire»، حسب عبارة طوماس ديلطومب، هو صناعة تخييليّة أكثر من كونه معطى موضوعيّاً.

وربط فونتنال أيضاً بين انهيار تفكّك الاتحاد السوفياتي وسير التاريخ نحو نهايته بفعل انعدام الصّراع بين الحضارات، وتمّ إحياء الكره القديم ـ المتجدّد للإسلام ليحلّ محلّ العدو الشيوعي فيتم استبدال عدوّ بآخر لتُمارس عليه نفس الوسائل الدّعائيّة والتّشويهيّة التي مورست على العدوّ الشيوعيّ، معتمداً في هذا التّنظير على رؤية فرنسيس فوكوياما وكذلك صموائيل هنتنقتون. وركز المؤلّف على العنصرية بصفة عامة وعلى الإسلاموفوبيا بصفة خاصة عند أولئك الذين أطلق عليهم مصطلح «التحريروقراطيين». وهو مصطلح قد ابتكره مع عدد من زملائه ومنهم منى شولي Chollet Mona، أوليفييه كيران Cyran Olivier وآخرون، في كتاب نشروه سنة ٢٠٠٩م عنوانه: «التحريروقراطيون: أو كيف يمكن أن نتحدّث عن كلّ شيء تقريباً عبر الإخبار عن أيّ شيء بصدق[١]».

واعتمد فونتنال منهجاً استقرائيّاً للمُنتَج الإعلامي الفرنسي حول هذه القضيّة فمكّنه هذا المنهج من الوصول إلى نتائج مهمّة بعضها قد سبقه إليه غيره، فزاد هو تأكيده وتدعيمه، وبعضه الآخر يعتبر ابتكاراً جديداً خاصّاً به. ومن بين أهمّ ما اشتغل على

---

(١) Les éditocrates ou comment parler de (presque) tout en racontant (vraiment) n'importe quoi, Paris.Éd. La Découverte, 2009.

تفكيكه وتحليله من القضايا المتّصلة بالإسلاموفوبيا هو الخلط المتعمّد بين العرب والمسلمين عبر التّبسيط الشعبوي للمصطلحين. ومن الأمثلة الّتي يقدّمها على ذلك ما ذهب إليه كريستوف باربييه Christophe Barbier في صحيفة الاكسبريس L'Express حين «جعل كل مسلمي فرنسا متعصبين ظلاميين»(١). أما فيليب فال Philippe Val فقد نشر مقالاً في شارلي هيبدو Charlie Hebdo في جانفي ٢٠٠٥م قال فيه: «إنّ الإرهابيين الإسلاميين يعشقون ذبح الغربيين باستثناء الفرنسيين لأن السياسة الفرنسية ـ العربية ذات جذور عميقة تعود إلى نظام الفيشي حينما كانت السياسة المعادية لليهود سياسة عربية بامتياز»(٢).

وعلّق جون لويس فاكسيلار Jean-Louis Vaxelaire على هذا التّصوّر قائلاً: إنك لن تجد مصطلح «السياسة الفرنسية العربية politique arabe française» في أي كتاب من شارل دي قول إلى جاك شيراك، وليست لهذه السياسة علاقة بنظام فيشي، ولم تكن السّياسة الفرنسيّة تجاه الإرهاب سلبيّة بأي شكل من الأشكال. أمّا الادّعاء بأنّ حكومة فيشي كانت مناصرة للعرب ومعادية لليهود فليس سوى لعب صحفي، بل هو جزء أساسي من الإسلاموفوبيا الإعلامية.

---

(١) Sébastien Fontenelle, Les briseurs de tabou, 69.

(٢) ذكره سيباستيان ص٨٢، وانظر تحليله عند Jean-Louis Vaxelaire, "Sébastien Fontenelle, Les briseurs de tabou. Intellectuels et journalists "anticonformistes" au service de l'ordre dominant Questions de communication, 23, 2013, 446-448.

ويذهب فونتنال إلى أنّ بعض هذه التّصريحات والآراء لا تزيد عن كونها «تافهة»، حسب عبارته، وليست لها أيّة قيمة واقعيّة. وقدّم جملة من الأمثلة في هذا السّياق:

١ ـ ما كتبه ميشال هولباك Houellebecq Michel قبل أيام قليلة من هجمات ١١ سبتمبر، من أن «الإسلام هو أكثر الأديان خداعاً». وأضاف في مقابلة نشرت في نوفمبر ٢٠٠١م في أسبوعية تولوز الفرنسية أنّ «الأصولية الإسلامية ليست انحرافاً عن الإسلام القرآني بل هي نتاج له». ثم يتأسف هولباك حينما يسمع في وسائل الإعلام أن «الغالبية العظمى من الناس في وسائل الإعلام لا تزال تكرّر أنّ الرسالة الأساسية للإسلام هي رسالة تسامح، تحرّم قتل النفس البشرية، وتحترم المعتقدات الأخرى احتراماً كاملاً».

٢ ـ أمّا كلود إمبار Claude Imbert مؤسس أسبوعية لي بوان Le Point الفرنسية فقد صرّح في أكتوبر ٢٠٠٣م في سياق برنامج تلفزيوني قائلاً: «أنا إسلاموفوبي قليلاً، ولا يزعجني أن أقول هذا. لدي الحق في أن اعتقد أن الإسلام، أؤكّد: الإسلام، لا الإسلاميين، يحوي بعض الأمور التي تجعلني أكرهه». ويعلّق فونتنال قائلاً: إنّ لكلّ إنسان الحقّ في التفكير بالطريقة التي تعجبه في فضاء ديمقراطي تعدّدي، ولا أحد ينكر ذلك. ولكن هل يمكن، ولو في إطار مناقشة المعتقدات لإدانة بعض آثارها السلبية، إثارة قضيّة اليهودوفوبيا Judeophobia أو المسيحوفوبيا Christianophobie وهل يحقّ لأي شخص أن يصرّح في وسائل

الإعلام الفرنسيّة بأنّه يهودفوبي أو مسيحوفوبي كما فعل كلود إمبار بالنّسبة إلى الإسلام؟[1].

٣ ـ صرّح جون دانيال Jean Daniel، المؤسس المشارك في مجلة لنوفيل أوبسرفاتور Nouvel Observateur وأحد الأوجه المؤثرة في الصحافة الفرنسية في افتتاحية هذه المجلة بتاريخ ٤ نوفمبر ٢٠٠٤م، بأن سبب خيبة أمله الحالية هو أن يرى ما صارت إليه فرنسا، ويعبر عن حزنه لأنه لم يعد يعرف بلده وأنه لم يعد يجد نفسه في قيم فرنسا. فرنسا، حسب رأيه لم تعد فرنسا التي يعرفها ولهذا كلّم الرئيس الفرنسي مرّتين في هذا الشّأن قائلاً له: سترون ملصقاتكم الانتخابية قريبا جداً محاطة بمئذنتين»[2].

«الإسلاموفوبيا الجديدة» لفانسون قايسّر:

نشر الباحث الفرنسي فانسون قايسر Vincent Geisser، وهو باحث في «معهد البحوث والدّراسات حول العالم العربي والإسلامي» كتاباً بعنوان: «الإسلاموفوبيا الجديدة La nouvelle islamophobie» سنة ٢٠٠٣م.

وتنبني الأطروحة المركزيّة لهذا الكتاب، كما ذهب إلى ذلك مولود حداد، على فكرة أساسيّة قوامها أنّ الإسلاموفوبيا في فرنسا تتّجه إلى الإسلام «بصفته ديناً وبصفته حضارة» وتسعى إلى رفض

---

(١) Acrimed, "Claude Imbert, islamophobe déclaré

(٢) "Le clocher de votre affiche électorale, dans peu de temps, vous le verrez entouré par deux minarets".

كلّ من يرتبط به وكلّ ما يتّصل به من قريب أو من بعيد[1].

وقد ميّز قايسّر بين الإسلاموفوبيا من جهة والعنصريّة تجاه العرب وتجاه المهاجرين من جهة ثانية باعتبار هذه العنصريّة شعوراً تقليدياً وقديماً عند الفرنسيين. أمّا الإسلاموفوبيا فلا تركز على الأصول الإثنيّة أو الوطنيّة ولكن على الانتماءات الدّينيّة والثّقافيّة والحضاريّة للأفراد والجماعات البشريّة المرتبطة بالإسلام بكيفيّة أو بأخرى.

واعتمد قايسّر على مرجعين مهمّين رصداً هذه الظّاهرة وهما:

أ - تقرير اللجنة التّشريعية الوطنيّة الفرنسية حول حقوق الإنسان سنة ٢٠٠١م (CNCDH) وهي لجنة رسميّة مرتبطة بالوزارة الأولى الفرنسية، وقد بيّنت أنّه إذا كان المهاجرون المغاربة هم أوّل الفئات المستهدفة من خلال عمليّات العنف إلى حدّ الآن، فإنّ هذه الظّاهرة قد توسّعت لتشمل كلّ المجتمعات ذات الأصول العربيّة الإسلاميّة.

ب - دراسة شبكة راكسن RAXEN: «المرصد الأوروبي للظّواهر العنصريّة والكرهيّة» وقد أنجزت في ١٥ دولة من دول الاتحاد الأوروبي بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر وبيّنت أن الإسلاموفوبيا قد انتشرت في كلّ دول الاتّحاد

(١) Mouloud Haddad. La nouvelle islamophobie de Vincent Geisser, Archives de sciences sociales des religions. 51e Année, No. 134 (Apr -Jun., 2006), pp.205-207.

الأوروبي، واستفادت من الظّرف الحالي لتتوسّع وتتخذ أشكال اعتداءات جسديّة وإهانات لفظيّة تجاه المسلمين. ولكنّ ما يميّز فرنسا، مقارنة ببقية دول أوروبا وأمريكا الشّماليّة هو ما سمّاه: «الدّينوفوبيا religiophobie»؛ أي: كره نزعة التّديّن نظراً إلى حدّة نزعة العلمنة في فرنسا. وحاول المؤلّف أن ينبّه إلى هذا النّوع من الخوف وإلى مخاطره الكبيرة على المجتمع الفرنسي.

وخلص في القسم الأوّل من هذا الكتاب الذي أطلق عليه عنوان: «الإسلاموفوبيا الإعلاميّة Islamophobie médiatique إلى أنّ الإعلاميين يتحمّلون مسؤولية كبرى في نشر الإسلاموفوبيا في المجتمع الفرنسي. وإذا كان الإعلاميون، حسب قايسر لم يساهموا في خلق الإسلاموفوبيا فإنّهم، منذ الثورة الإيرانية سنة ١٩٧٩م، يساهمون في نشرها عبر التّحقيقات المعمّقة التي يجرونها باستعمال كليشيهات وصور نمطيّة حول «الظاهرة الإسلاميّة» باعتبارها ظاهرة أصوليّة بامتياز.

وقد بيّن هذا الباحث الاجتماعيّ أنّ «المثقّفين الإعلاميين، مثل ألان فينكلكورت Alain Finkielkraut وجون فرونسوا ريفال Jean-Francois Revel وألكسندر أدلر Alexandre Adler قد نجحوا في هزّ الثّقة وتهميش خطاب الباحثين المتخصّصين حول الإسلام، سواء كانوا من علماء الإسلاميّات أو علماء الاجتماع أو علماء السياسة.

وإزاحة الأكاديميين والجامعيين من هذا المجال ترك الفضاء واسعاً للمختصّين في شؤون الأمن والخبراء في التحليلات الثقافية من أمثال أنطوان بسبوس Antoine Basbous وأنطوان صفير Antoine Sfeir وألكسندر ديل فال Alexandre Del Valle وفريديريك إنسال Frederic Encel وأطلق عليهم مصطلح «المختصين في الخوف Experts de la peur» ونسب إليهم اختراع مصطلح الإسلاموفوبيا بعد أن أكّد أنّ كثيراً منهم كانت لهم علاقات وطيدة مع أجهزة الاستخبارات الفرنسيّة[١].

الإعلام الفرنسي بين الإسلاموفوبيا ومعاداة الساميّة

يدرك العارفون بالشّؤون الثّقافيّة الفرنسيّة الفرق الكبير بين معادة السّاميّة والإسلاموفوبيا. وإذا كانت الإسلاموفوبيا ظاهرة عاديّة يتناولها الإعلام كما يشاء وبدون أيّة قيود مهما كانت، فإنّ معاداة السّاميّة محميّة بقانون صارم يجرّم من يتجاوزه ويعاقبه بالسّجن. والنّاظر في الإعلام الفرنسي بمختلف وسائله يدرك بجلاء الانعكاس المباشر لهذا الوضع القانوني على التّغطية الإعلاميّة الفرنسيّة للصّراع الفلسطيني الإسرائيلي.

وقد بيّنت كلار قابريال طالون Claire Gabrielle Talon في مقال لها بعنوان: «أوروبا/الشرق ـ الأدنى»[٢] أن تغطية الصراع

(١) Vincent Geisser, La nouvelle islamophobie, Paris, la découverte, 2003, 29.

(٢) Claire Gabrielle Talon, "Europe/Proche-Orient", Questions de communication [En ligne], 10, 2006, mis en ligne le 01 décembre 2006, consulté le 11 novembre 2013.

الإسرائيلي الفلسطيني من قبل التلفزيون الفرنسي أظهرت انسداد الآفاق أمام إمكان ممارسة الموضوعية، حتى صارت التّغطية وسيلة لتحييد الخصم، ومن ذلك أنّ اندلاع الانتفاضة الثانية وانهيار امال السلام التي أثارها اتفاق أوسلو كانت مصدر جدل ساخن في وسائل الإعلام الفرنسية الّتي انحصرت اختياراً أو إجباراً بين حدّين فاصلين هما معاداة السامية والإسلاموفوبيا.

ولئن تفنن عدد من الصحفيين الفرنسيين في اختراق الحدّ الثاني من أمثال إستر بنبسّة Esther Benbassa، وإتيان باليبار Etienne Balibar، وألان فنكلكروت Alain Finkielkraut، وكلود لنزمان Claude Lanzmann، وبرنار هنري ليفي Bernard-Henri Lévy، فإنّ الجرأة لاختراق الحاجز الأوّل لم تتوفّر بعد.

وإذا نظرنا في عدد كبير من وسائل الإعلام الفرنسيّة المكتوبة والمسموعة والمرئية ندرك بجلاء أنّه توجد في العمل الصحفي أخطاء وهفوات متعمدة، وحشو وترجمات خاطئة في كثير من التقارير والتعليقات على الصراع الاسرائيلي الفلسطيني. ولكنّ الدّراسات التي تشير إلى هذه الظاهرة تعمد إلى التّعمية والمواربة في هذا السبب ذاته. وهكذا نجد كلار طولون نفسها تبرر هذه التعمية الإعلامية المقصودة بنقص عدد مراسلي القنوات الفرنسية حول العالم. وتذكر أنّ قناة TF1 الفرنسية، وهي من بين أكثر القنوات مشاهدةً في فرنسا لا تملك غير خمس مراسلين قارين حول العالم مقابل أكثر من عشرين مراسلاً للقنوات الألمانية و٣٨ بي بي سي العالمية. أما مجموعة تلفزيون فرنسا

France Télévisions، وهي ذات مصادر أقل من مصادر البي بي سي ودويتشه فيله Deutsche Welle، فليس لديها سوى عشرة مراسلين في جميع أنحاء العالم.

وتبرّر كلار قابريال هذه الوضعية أيضاً بضعف الاستثمارات الفرنسية في مجال الإعلام. وتعطي مثالاً على ذلك قناة فرانس ٢٤، القناة الاخبارية الدولية الفرنسية التي أطلقت في ديسمبر ٢٠٠٦م، ارتكزت في بدايتها على شبكة TF1، فرنسا ٢ وفرنسا ٣، وميزانيتها كانت تقدر بـ ٦٥ مليون يورو، بينما كانت ميزانية البي بي سي ٥١٠ مليون يورو وسي آن آن ٨٨٧ ميلون يورو. فهل يعني هذا أنّ تلك القنوات لا تمارس التعمية والمواربة ولا تنشر الإسلاموفوبيا؟

والبيّن اليوم أنّ كلّ تلك القنوات صارت تؤدي أدواراً سياسية أوضح وأصبحت شريكاً كاملاً في العلاقات الدولية وساهمت في تسييس قضايا كثيرة وتعبئة الرأي العام على نطاق واسع، وأنّ فرنسا التي تقوم ثقافتها على الإعلام المكتوب أساساً من خلال صحف عريقة مثل: لوموند Monde، والتحرير Libération، وليفيقارو Figaro، ولوموند ديبلوماتيك Monde Diplomatique، صارت محدودة التأثير في المشهد الإعلامي العالمي اليوم. ولكنّ تأثيرها في مجال الإسلاموفوبيا، مقارنة بالإعلام الأنقلوساكسوني والإعلام الألماني مثلاً يبدو كبيراً جدّاً.

ولعلّ أهمّ ما نختم به هذا الفصل هو سؤال طرحه قريقوري

كانت Gregory Kent في مقال له عن «الإسلام، وسائل الإعلام والحرب»[1]، متعلّق بالتّمثل الذاتي l'autoreprésentation للمجتمعات الإسلامية، خاصة منها تلك التمثّلات التي تمرّ عبر وسائل الإعلام في العالم العربي وخارجه. وهذا السؤال المركزيّ هو: هل من الممكن تحديد نموذج مميز للاتصالات الإسلامية modèle distinctif de la communication islamique؟ ويقترح قريقوري كانت للإجابة عن هذا السؤال دراسة البنى الإعلامية les structures médiatiques ومدى قدرتها على تشكيل رأي عام فاعل ومؤثّر في المشهد العالمي العام[2].

---

(١) Gregory Kent, "L'Islam, les médias et la guerre", Questions de communication, 8, 2005, 17-36.

(٢) Alterman J., 1999, "Transnational Media and Social Change in the Arab World".

الخاتمة

١

بيّن البحث أنّ المسلم في الفكر الغربي المعاصر «آخر» بكلّ ما يحمله هذا المصطلح من المعاني الرّئيسيّة والحافّة «للآخريّة». وتستند هذه الآخريّة إلى ثلاثة أسس هي الإنتاج الاستشراقي والفكر الأكاديمي والتّمثّل الإعلامي.

الإنتاج الاستشراقيّ بما هو بنية جامعة أو كلّ مركّب من رؤى ونظريّات ومؤسّسات وارتباطات وتشعّبات تتلوّن بكلّ ألوان الثّقافة البشريّة مهما عظمت أو دقّت. وهو مع ذلك منطقيّ مع نفسه ومنطلقاته ومسلّماته ومصادراته لا يحيد عنها ويتفنّن في البرهنة عليها استقراءً أو استدلالا.

وتبيّن أنّ كثيراً من التمثّلات العربيّة للاستشراق قصرت عن فهمه فاختزلته أو همّشته أو بسّطته حدّ السّذاجة، وما الأمر كذلك، إذ لو كان الاستشراق خطاباً متهافتاً جامداً متحجّراً لا

يساير نسق التّطوّرات الفكريّة والتّحوّلات المعرفيّة والمستجدّات الاستراتيجيّة سياسيّة واجتماعيّة وثقافيّة واقتصاديّة لما تمكّن من الصّمود أمام مطارق الهدم ومعاول الرّدم الّتي شُرّعت في وجهه في الفترة ما ـ بعد ـ الاستعماريّة خاصّة.

وكذا الأمر بالنّسبة إلى الاستشراق الاستكشافيّ الّذي دشّن علاقة الغرب بالشّرق منذ حدود القرن الميلادي الثاني عشر: لو كان التيّار الغالب عليه هو التّشويه والتّزييف والتّضليل وهو يكتب باللغات الغربيّة وللغربيّين المتعطّشين للمعرفة في تلك الفترة لما تمكّن من المساهمة في نقل علوم الشّرق ومعارفه إلى الغرب ولما كانت ركناً ركيناً في تشييد معالم النّهضة الغربيّة في أواخر القرون الوسطى ومفتتح العصور الحديثة.

وما يدلّ على تجدّد الاستشراق وتطوّر أنساقه ومفاهيمه وأفكاره وأوردته هو هجره للدّراسات المتعلّقة بالفضاء الآسيوي الشرقي. فتلك المنطقة قد أقلعت، وما عاد للخطاب الاستشراقيّ فيها من مكان، ولذلك أقفل الاستشراق دفاتره وأغلق مكاتبه وترك مكانه للعلوم الإنسانيّة المؤصّلة تأصيلاً علميّاً ومنهجيّاً دقيقاً، وأفل.

هل يصحّ هذا بالنّسبة إلى الثّقافة العربيّة الإسلاميّة؟

وما وضع الاستشراق ـ الإسلاميّ في الألفيّة الثّالثة؟

بيّن البحث أنّ الاستشراق جدّد جلده، لا منهجه، وأعاد ترتيب مسلّماته ومصادراته، لا بنى فرضيات جديدة، وأفْلَتَ من

مطارق النّقد ما ـ بعد ـ الاستعماري والتّفكيك ما ـ بعد ـ الحداثوي، وانبعث من جديد، وربّما بأكثر قوّة وعزماً وإصراراً، واتّجه مباشرة إلى رأس المنظومة الإسلاميّة في كلّيتها: القرآن. وهذا ما يفسّر كثرة الكتب والمصنّفات والمقالات والنّدوات والمؤتمرات الّتي اهتمّت بالقرآن منذ مفتتح هذا القرن.

والسّبب؟

بيّن البحث أنّ السّبب كامن في العرب وفي بحوثهم وفي طريقة تعاملهم مع الاستشراق تحليلياً وتفكيكيّاً. ما زالت معرفتهم بهذا الفنّ محدودة؛ لأنّهم يستعملون في تعريفه عبارات اهترأت من كثرة ما ليكت من قبيل «يُطلق ويُراد به»، ويقسّمونه تقسيماً معياريّاً غير علميّ وغير أكاديمي إلى صنفين فقط: «استشراق منصف» و«استشراق مغرض» ولا يميّزون بين مراحله ومكوّناته ومقوّماته ولا يستكنهون تطوّراته ومنعرجاته بدقّة وعمق.

وقد مكّننا النّظر في الدّراسات القرآنيّة في المرحلة الاستشراقيّة ما ـ بعد ـ الاستعماريّة والمرحلة الاستشراقيّة الجديدة من الاستنتاج أنّ أفضل السّبل أن لا ينخرط الباحث في جدل عقيم مع تلك البحوث ليبيّن خطأها وتهافتها بل الواجب عليه أن يتّجه إلى الفرضيات التي بُنيت عليها والمسلّمات الّتي انطلقت منها وبنت عليها مقاربتها البحثيّة نظريّاً وتطبيقيّاً. فإذا استقام ذلك انهدّ قوام البناء الاستشراقيّ كلّه وفقد مقوّماته النّظريّة والمنهجيّة التي انطلاقاً منها فكّر وأنتج.

ومكّننا ذلك التّحليل الممتع من النّظر إلى المسلم في الفكر الغربيّ باعتباره صناعة وإلى آخريّته باعتبارها تمثّلاً أكثر من كونها معطى موضوعيّاً واقعيّاً. استندنا في ذلك إلى حازم حين حديثه عن الصّورة الشّعريّة واختلاف مكوّناتها بين الوجود في الأعيان والوجود في الأذهان، وما «المسلم ـ الآخر»، في الفكر الغربيّ المعاصر عمّا رسمه حازم، ببعيد.

٢

ثمّ أثبت البحث أنّ صناعة «المسلم ـ الآخر» ليست استشراقيّة فقط، بل هي أكاديميّة وإعلاميّة كذلك تنسجم مع جملة التّواشجات الّتي تفترضها اللحظة الرّاهنة.

أدّى تفكّك الكتلة الشّيوعيّة بالمنظّرين الغربيّين، الأمريكيّين تحديداً، من فوكوياما إلى هنتينقتون، إلى البحث عن «عدوّ» بديل. ولم يجدوا أحسن من «المسلم ـ الآخر» فانقضّوا عليه ببحوثهم ومختبراتهم ومؤتمراتهم الأكاديميّة الّتي يفترض أنّها تستند إلى مقوّمات المنهج العلمي كما حدّدها قاستون بشلار وهي «الموضوعيّة والحياد».

وهكذا فلم يتوان مستشرق واسع العلم مثل برنار لويس عن الخلط المتعمّد والمقصود بين مصطلحي «اليهوديّة: الدّين» و«اليهود: أتباع الدّين» مثلاً، حتّى يبيّن أنّ أيّ إجراء اتُّخِذ ضدّ أيّ يهوديّ في العالم الإسلامي طوال تاريخه منذ الفترة النّبويّة أيام بني النضير وبني قريظة هو موقف عامّ وثابت يتّخذه كلّ

المسلمين ضدّ كلّ اليهود في كلّ زمان ومكان. ومقصده من ذلك هو إشاعة ثقافة البغض والكراهيّة وإذكاء جذوة الصّراع بين أتباع الأديان خدمة لرؤية مرتبطة بنهاية العالم كما يتصوّرها الإنجيليون الجدد.

ونظرنا التّدقيقيّ أثبت أنّ المنتجات الأكاديميّة الأنقلوساكسونيّة لا تكاد تختلف كثيراً عن المنتجات الإعلاميّة من جهة صناعتها لآخريّة المسلم الّتي لا تستعير من المعطيات الموضوعيّة الواقعيّة غير أسماء العرب والمسلمين لتُقحمها في مبادئ فنّ التّمثّل فتكون مقصودة «لغيرها لا لذاتها». وهذا ما أثبته رائدان عربيّان متميّزان في تحليل هذا النّوع من الخطاب هما إدوارد سعيد وجاك شاهين.

٣

وبيّن تحليلنا للمعطى الإعلامي الفرانكفوني كيفيّة صناعة «آخريّة المسلم» في هذا الفضاء. وهي صناعة تمثُّليّة لها جذور ثقافيّة وحضاريّة وتاريخيّة تعود إلى أيّام اللّقاء الأوّل بين الحضارة العربيّة الإسلاميّة والغربيّين ـ ولا نقول الحضارة الغربيّة: لأنّه لم تكن هناك حضارة غربيّة بالمعنى الاصطلاحي للكلمة حينها ـ في بدايات العصور الوسطى حين ترجمة أعمال ابن رشد إلى اللاتينيّة وتدريسها في مقرّرات الفلسفة الكونيّة في جامعتيْ باريس والسربون.

وتدعّمت تلك الجذور بالوضع العام لفرنسا الاستعماريّة من جهة وللتواصلات العميقة بين فرنسا وشمال أفريقيا من جهة ثانية

ولصلة فرنسا بالثّورة الإيرانيّة بشكل مباشر أثناء بداياتها من جهة ثالثة. وهكذا كاد مصطلح «المسلم» أن يعني في كثير من الكتابات الصحفيّة والبرامج الإعلاميّة الفرنسيّة في الربع الأخير من القرن الماضي «المهاجر المغاربي» أو «الأصولي الإيراني»، وما رافق ذلك من استتباعات تمثّليّة باعدت بين فرنسا ـ اللائيكيّة ـ التي تفصل بين الدّين والدّولة، ولا تُدخل الدّين في أيّة معادلة مهما كانت، نظريّاً ـ من جهة، وعدد من مواطنيها أو رعاياها المقيمين على أرضها من ذوي الدّيانة الإسلاميّة الّذين تمّ تهميشهم وإقصاؤهم من الحياة العامّة والخاصّة بسبب دينهم تحديداً، من جهة أخرى رغم أنّه من المفترض أنّ الدّين لا يدخل في أيّة معادلة في الدّولة اللائيكيّة ولا يُنظر إلى الإنسان وفق انتمائه الدّينيّ بأيّ شكل من الأشكال ـ.

ولكنّ تلك الرّؤية الفرنسيّة قد خضعت لانتقادات نظريّة ومنهجيّة دقيقة ومفصّلة من عدد كبير من المفكّرين والإعلاميين الفرنسيين، وقد اعتمدوا على سوسيولوجيا الإعلام ليبيّنوا أن المنتج الإعلاميّ يساهم في صناعة رؤى المجتمع عن ذاته وعن غيره، ثم يساهم في صناعة المجتمع في حدّ ذاته. فصدرت كتب ومقالات فرنسيّة كثيرة حلّلت تهافت الإخراج الإعلامي الفرنسي للمسلم ـ الآخر، ومدى ارتباط ذلك الإخراج الّذي يبدو في ظاهره محايداً ـ تماماً كما هو الأمر في الدّراسات الأكاديميّة، ولكنّه إخراج مضلّل ـ بالدّوائر الاستخباراتيّة ومراكز الأبحاث الاستراتيجيّة والاستوديوهات المغلقة والمنغلقة.

وتبيّن أيضاً أنّ اللّعب الإعلامي الغربي على كثير من المصطلحات جعلها مألوفة ومستساغة، ومقبولة أيضاً في حالات كثيرة، لا يشعر الغربيّ بأيّ حرج من الإعلان عنها وإبراز موقفه المساند لها، رغم ما تحمله من شحنات تناقض مبادئ الدّيموقراطيّة وحقوق الإنسان الّتي سطّرها ذلك الغربيّ ذاته وآمن بها. فقد أبرز البحث أن الإسلاموفوبيا يمكن أن ترتسم، تمثّليّاً في ذهن المتقبّل بشكلين اثنين تختزلهما عبارة: Islam IS a phobia وعبارة Islam AS a phobia.

وتبيّن أنّ أيّ تعريف للمسلم في الفكر الغربي المعاصر، إلا في ما ندر، لا يستند إلى الأسس المنطقيّة الثلاثة في التعريف: «التعريف بالماهية» و«التعريف بالوظائف» و«التعريف بالمكوّنات»، بل يُعرّف المسلم «بالتّمثّل». فالمسلم في الفكر الغربيّ ليس «ما هو عليه فعلاً»، بل هو الهيئة التي «يتمثّله الغربيّ عليها». وبين «الهويّة» و«الآخريّة»،، بين «المعطى» و«التمثّل»،،، كان البحث،،، وكانت النتائج.



الببليوغرافيا



١ ـ العربية

١ ـ **إدريس**، محمد جلاء، «الاستدراك على السّيوطي فيما نسبه من المعرّب في القرآن الكريم إلى العبريّة والسّريانيّة»، مجلّة الدّراسات الشّرقيّة ٣٧، ٢٠٠٦م، ٣١ ـ ٦٤.

٢ ـ **بشاري**، محمد، صورة الإسلام في الإعلام الغربي، دمشق، دار الفكر، ٢٠٠٤م.

٣ ـ **ابن سعيد**، المحجوب، الإسلام والإعلاموفوبيا، دمشق، دار الفكر، ٢٠١٠م.

٤ ـ بنسالم، حميش، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، مصر، دار الشّرق، ط ١، ٢٠١١م.

٥ ـ **بيرنشتيل**، دانيل، «تهافت التّحريفيّة الجديدة: لا وجود لنبيّ اسمه محمد»، تع. علي مصباح، مجلة القنطرة الألمانية، أكتوبر ٢٠٠٧م.

٦ ـ **الجمل**، أحمد محمد علي، «القرآن ولغة السريان»، مجلة كلية اللغات والترجمة بالأزهر الشّريف ٤٢، ٢٠٠٧م، ٨٩ ـ ٩٠.

٧ ـ **الجهني**، مانع بن حماد، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الرياض، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ط ٥، ٢٠٠٣م.

٨ ـ **حميدي**، علي، «عودة إلى الماروك والماروكوس»، مجلة تاويزا المغربية ٦٠، ٢٠٠٢م.

٩ ـ **حياني**، محمد بن عبد الله، مدخل إلى الثّقافة الإسلاميّة، الدمام، مطابع الابتكار، ٢٠٠٨م، ١٩٤.

١٠ ـ **ذنون**، طه، عبد الواحد، «موقف بعض الجامعات الأوروبيّة من فلسفة ابن رشد في العصور الوسطى»، ٣٣٧، ضمن مقداد عرفة منسية (نا.)، ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب»، تونس، المجمع الثقافي، ١٩٩٩م، ٣٣٣ ـ ٣٥٧.

١١ ـ **رشدي**، زاكية، السريانية: نحوها وصرفها، القاهرة، دار الثقافة للطّباعة والنّشر، ط ٢، ١٩٧٨م.

١٢ ـ **رشواني**، سامر، «القراءة الجديدة للقرآن في جامعة نوتردام»، موقع الملتقى الفكري للإبداع، جوان ٢٠٠٥م.

١٣ ـ **زراقط**، محمد حسن، «متابعات نقدية لرسالة كريستوف لُكسنبرغ ومنهجه»، مجلة الحياة الطيّبة ١٣، أكتوبر ٢٠٠٦م.

١٤ ـ **سعد الدّين**، إيمان عبد المؤمن، الثّقافة الإسلاميّة والتّحدّيات المعاصرة، الرياض، مكتبة الرّشد، ط ٢، ٢٠٠٦م.

١٥ ـ **سعيد**، إدوارد، الاستشراق: المفاهيم الغربيّة للشرق، تع. محمد عناني، القاهرة، رؤية للنشر والتّوزيع، ٢٠٠٨م.

١٦ ـ **سعيد**، إدوارد، تعقيبات على الاستشراق، تع. صبحي حديدي، بيروت، المؤسسة العربيّة للدّراسات والنّشر، ط ١، ١٩٩٦م.

١٧ ـ **سعيد**، همام، وصلاح الخالدي ومحمود حمودة، الوجيز في الثّقافة الإسلاميّة، عمان، دار الفكر، ط ٤، ٢٠١٢م، ١٤٧.

١٨ ـ **سهر محمد**، عبد الله يوسف، مؤسّسات الاستشراق والسّياسة الغربيّة تجاه العرب والمسلمين، أبو ظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، عدد ٥٧، ط ١، ٢٠٠١م.

١٩ ـ **السيوطي**، عبد الرحمان، الإتقان في علوم القرآن، ٢، ١٣١، المكتبة الشاملة، الإصدار ٣,٥١.

٢٠ ـ **شتوان**، محمد، الإسلاموفوبيا: أسباب البروز وإمكانات التجاوز، مجلة الوعي الإسلامي عدد ٥٦٩، نوفمبر ديسمبر ٢٠١٢م.

٢١ ـ **الشنوفي**، علي، «صدى نظريات ابن رشد في أوروبا الغربية القروسطيّة»، ٣١١، ضمن مقداد عرفة منسية (نا.)، ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب»، تونس، المجمع الثقافي، ١٩٩٩م، ٢٩٩ ـ ٣٣١.

٢٢ ـ **ضاهر**، مسعود، النهضة اليابانية والنهضة العربية: تشابه المقدمات واختلاف النتائج، الكويت، عالم المعرفة ٢٥٢.

٢٣ ـ **الطبري**، أبو جعفر، جامع البيان، المكتبة الشّاملة، الإصدار ٣,١٥.

٢٤ ـ **عباس**، إحسان، تاريخ دولة الأنباط، الأردن، دار الشّرق، ١٩٨٧م.

٢٥ ـ **عبده**، أوصاف محمد، دراسات في الثّقافة الإسلاميّة، الدمام، مكتبة المتنبي، ط ١، ٢٠٠٧م.

٢٦ ـ **عبده**، سمير، السريان قديماً وحديثاً، عمّان، دار الشروق، ١٩٧٧م.

٢٧ ـ **عيد** ثابت (مترجم)، صورة الإسلام في التراث الغرب: دراسات ألمانية، القاهرة، نهضة مصر، ١٩٩٩م.

٢٨ ـ **غضبان**، رالف، «معاني القرآن على ضوء علم اللسان كتاب للمستشرق كريستوف لُكسنبرغ»، مجلة الحياة الطيبة ١٣، أكتوبر ٢٠٠٦م.

٢٩ ـ **فوك**، يوهان، تاريخ حركة الاستشراق: الدراسات العربيّة والإسلاميّة في أوروبا حتى بداية القرن العشرين، تعريب لطفي العالم، بيروت، دار المدار الإسلامي، ط ٢، ٢٠٠١م.

٣٠ ـ **فيومي**، محمد إبراهيم، الاستشراق في ميزان الفكر الاسلامي، القاهرة، وزارة الأوقاف، سلسلة قضايا إسلامية ٣، ١٩٩٤م.

٣١ ـ **القرطاجني**، حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، المكتبة الشاملة، الإصدار ٥١. ٣.

٣٢ ـ **القرطبي**، أبو محمد، الجامع لأحكام القرآن، المكتبة الشّاملة، الإصدار ١٥. ٣.

٣٣ ـ **قسوم**، عبد الرزاق، «المنهج العقلي عند ابن رشد حلقة وصل في حوار الحضارات»، ٢٢٩، ضمن مقداد عرفة منسية (نا.)، ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب»، تونس، المجمع الثقافي، ١٩٩٩م، ٢١٣ ـ ٢٤٥.

٣٤ ـ **لويس** برنار وإدوارد سعيد، الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربيّة من وجهة نظر أمريكية، بيروت، دار الجيل، ط ١، ١٩٩٤م، ١٠ ـ ١١.

٣٥ ـ **ماركس**، مشائيل، «ما هو القرآن»، مجلة القنطرة الألمانيّة، ماي ٢٠٠٤م.

٣٦ ـ **نصار**، جمال، دراسة في الثقافة الإسلاميّة، الدمام، مكتبة المتنبي، ط ٢، ٢٠٠٧م.

٣٧ ـ **يفوت**، سالم، حفريات الاستشراق: في نقد العقل الاستشراقي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٨٩م.

٢ ـ الألمانية

1 - **Andrae,** T., Mohammed: sein Leben und Glaube (Göttingen: Vandenhoek und Ruprecht, 1932).

2 - **Beck,** E., "Eine christliche Parallele zu den Paradiesjungfrauen des Korans", Orientalia Christiana Periodica XIV (1948): 398-405.

3 - **Burgmer,** Ch., Streit um den Koran: Die Luxenberg Debatte: Standpunkte und Hintergründe (Berlin: Schiler Verlag, 2006).

4 - **Lüling,** G., ber den Ur-Koran: An SÌtze zur Rekonstruktion der vorislamisch-christlichen Strophenlieder im Koran (Berlin: Verlagbuch, 1993).

5 - **Luxenberg,** Ch., Die syro-aramÌische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache (Berlin: Das Arabische Buch, 2000).

6 - **Nöldeke,** T., Geschichte des Qorans (Leipzig, 1909).

7 - **Ohlig,** K. -H., Der Frühe Islam: Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand Zeitgenössischer Quellen (Berlin: Schiler Verlag, 2007).

8 - **Ohlig,** K. -H., Die dunklen AnfÌnge: Neue Forschungen zur Entstehung und Frühen Geschichte des Islam (Berlin: Schiler Verlag, 2006).

٣ ـ الأنقليزية

1 - **Ahmed,** A. S., Postmodernism and Islam: Predicament and Promise (London: Routledge, 1992).

2 - **Arberry,** Arthur J., The Koran Interpreted, Oxford, Oxford University Press, 1983. Dawood, J., The Koran: With Parallel Arabic Text, London, Penguin, 1994.

3 - **Astley,** Jeff, David Brown, Ann Loades, A selection of key readings: Holy wars and holy tolerance, New York, T&T Clark LTD, 2003.

4 - **Beaugrande,** R. de, "Discourse Analysis and Literary Theory: Closing the Gap", Journal of Advanced Composition 13 (1993): 323-448.

5 - **Beaugrande,**.R. de, and W. Dressler ntroduction to Text Linguistics (London: Longman, 1981).

6 - **Beck,** U., Risk Society: Towards a New Modernity (London: Sage, 1992).

7 - **Beyer,** Klaus, The Aramaic language: its distribution and subdivisions. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1986.

8 - **Blois,**F. de, "Nasrani and Hanafi: Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and of Islam", Bulletin of the School of Oriental and African Studies 65 (2002): 1-3.

9 - **Blois,** F. de, "Review of 'Die syro-aramäische Lezart des Koran'", Journal of Quranic Studies V: 1 (2003): 92-97.

10 - **Bosworth,** C. E., (eds), The Legacy of Islam, Oxford, Oxford University Press, 1974.

11 - **Bourdieu,** Pierre, Language and Symbolic Power, Trans. G. Raymond and M. Adamson (Harvard: Harvard University Press, 1991).

12 - **Breckenridge,** C., and P. van der Veer (eds.), Orientalism and Postcolonial Predicament (Philadelphia: University of Philadelphia Press, 1993).

13 - **Brock,** Sebastian, An Introduction to Syriac Studies. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2006.

14 - **Chomsky,** Noam, The Culture of Terrorism, London: Pluto Press, 1989.

15 - **Chomsky,** Noam, Media Control: The Spectacular Achievements of Propaganda, New York, Seven Stories Press, 1997.

16 - **Clarke,**J. J., Oriental Enlightenment: the Encounter between Asian and Western Thought (London and New York: Routledge, 1997).

17 - **Clifford,** J., The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art (Massachusetts: Harvard University Press, 1988).

18 - **Cook,** M., and P. Crone, Hagarism: The Making of the Islamic World (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

19 - **Crone,** P., Slaves on Horses: The Evolution of Islamic Polity (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

20 - **Deutsch,** E., (ed.), Culture and Modernity: East-West Philosophy Perspectives (Honolulu: University Press of Hawaii, 1991).

21 - **Dirks,** N., (ed.), Colonialism and Culture (Michigan: University of Michigan Press, 1992).

22 - **Donner,** F., Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic History (Princeton: Darwin Press, 1998).

23 - **Faure,** B., The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism (Princeton: Princeton University Press, 1991).

24 - **Giddens,** A., The Consequences of Modernity (Cambridge: Polity, 1991).

25 - **Gombrich,** R., Thervâda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo (London: Routledge, 1988).

26 - **Gray,** J., Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age (London: Routledge, 1995).

27 - **Griffin,** D. R. (ed.), The Reenchantment of Science: Postmodern Proposals (New York: State University of New York Press, 1988).

28 - **Guha,** R., & G. Chakravorty (eds.), Selected Subaltern Studies (New York: Oxford University Press, 1988).

29 - **Halbfass,** W., India and Europe: An Essay in Understanding (New York: State University of New York, 1988), 440.

30 - **Harvey,** D., The Condition of Post modernity: An Inquiry into the Conditions of Cultural Change (Oxford: Blackwell, 1990).

31 - **Hodge,** R. and G. Kress, Language as Ideology (London: Routledge, 1993).

32 - **Jenner,** W. J., The Tyranny of History: The Roots of China's Crisis (Harmondsworth: Penguin, 1992).

33 - **Kroes,** R., "Missionary, dilettante or visionary? A review of Ch. Luxenberg, Die Syro-Aramìische Lesart des Qur'an", Dialoog 4 (2004): 18-35.

34 - **Lai,** K. L., 'Confucian Moral Thinking', Philosophy East and West 45 (1995).

35 - **Lee,** PÛ K., (ed.), Confucian-Christian Encounters in Historical and Contemporary Perspective (New York: Mellen, 1991).

36 - **Leff,** G., Medieval Thought, London, Penguin Books, 1965.

37 - **MacKenize,** J. M., Orientalism: History, Theory and the Arts (Manchester: Manchester University Press, 1995).

38 - **Mills,** S., Discourse. (London: Routledge, 1999), 150.

39 - **Murata,** Sachiko and William C. Chittick, The Vision of Islam: The Foundations of Muslim Faith and Practice, London, I. B. Tauris, 1996.

40 - **Neusner,** Jacob, and Bruce Chilton, Religious Tolerance in World Religions. PA: Templeton Foundation Press, 2008.

41 - **Neuwirth,** A., "Quranic History a Disputed Relationship: Some Reflections on the Quranic History and History in the Quran", Journal of Quranic Studies V: 1 (2003): 1-18.

42 - **Phenix**R. R. Jr., and C. B. Horn, "Book Review: The Syro-Aramaic Reading of the Kuran", Hugoye: Journal of Syriac Studies 6: 1 (2003).

43 - **Robinson,** N., Discovering the Quran: A Contemporary Approach to a Veiled Text (Georgetown: Georgetown University Press, 2003).

44 - **Rodinson,** M., Europe and the Mystique of Islam (London: Tauris, 1988).

45 - **Said,**E. Orientalism (Harmondsworth: Penguin, 985).

46 - **Schipper, K.**, Taoist Body (Berkeley: University of California Press, 1993).

47 - **Selden,** Raman, A Reader Guide to Contemporary Literary Theory (Harvard: Harvard University Press, 1986).

48 - **Shaheen,** Jack, Guilty: Hollywood's Verdict on Arabs After 9/11, Olive Branch Press, 2008).

49 - **Shaheen,**Jack, Hollywood's Muslim Arabs, The Muslim World, Vol. 90 Spring 2000, 21-43.

50 - **Shaheen,** Jack, Reel Bad Arabs: How Hollywood Vilifies a People, Interlink Publishing, 2001.

51 - **Shaheen,** Jack, The TV Arab, Bowling Green State University Popular Press, 1984.

52 - **Spretnak,** C., States of Grace: The Recovery of Meaning in the Postmodern Age (San Francisco: HarperCollins, 1991).

53 - **Staszak,** Jean-Francois, International Encyclopedia of Human Geography, 2008, Elsevier.

54 - **Stille,** A., "Radical New Views of Islam and the origins of the Quran", New York Times, March 2, 2002.

55 - **Suleri,** S., The Rhetoric of English India (Chicago: University of Chicago Press, 1992).

56 - **Tapper,** R., "'Islamic Anthropology' and the 'Anthropology of Islam'", Anthropological Quarterly 68: 3 (1995).

57 - **Turner,** B. S., Orientalism, Postmodernism, and Globalism (London: Routledge, 1994).

58 - **Wansbrough,** J., Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation (Oxford: Oxford University Press, 1977).

59 - **White,** Leslie A., "culture", Encyclopedia Britannica, Student and Home Digital Edition, 2009.

60 - **Zheng,** C., A Comparison between Western and Chinese Political Ideas (New York: Mellen, 1995).

٤ ـ الفرنسية

1 - **Annie,** Laurent. "Jean-Paul Charnay. L'islam et la guerre. Paris: Fayard, 1986". Politique étrangère. 52, 1. 1987.

2 - **Bourdieu,** P., Le métier de sociologue, Paris, Mouton-Bordas, 1968.

3 - **Bourdieu,** P., Passeron J. -Cl., "Sociologues des mythologies et mythologies de sociologies" Les Temps modernes, déc. 1963, pp. 998-1021.

4 - **Boyer,** La place des musulmans en France, Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique, Année 2002, Vol. 75, No 75.

5 - **Champagne,** P., "La manifestation. La production de l'événement politique", Actes de la recherche en sciences sociales, 52-53, 1984, pp. 18-41.

6 - **Champagne,P**, "propos du champ journalistique", Questions de communication, 10, 2006, 197-210.

7 - **Chollet,** Mona, et Olivier Cyran, Leséditocrates ou comment parler de (presque) tout en racontant (vraiment) n'importe quoi, Paris, èd. La Découverte, 2009.

8 - **Cohen,** Martine, Juifs et Musulmans en France: le modèle républicain d'intégration en question, Sociétés contemporaines, Année 2000, Volume 37, Numéro 37, pp. 89-120.

9 - **Deltombe,** Thomas, Didier Bigo et Laurent Bonelli Au nom du 11 septembre... Les démocraties à l'épreuve de l'antiterrorisme, Paris, La Découverte, 2008.

10 - **Deltombe,** Thomas, L'Islam Imaginaire: la Construction Médiatique de l'Islamophobie en France; 1975-2005, La Découverte, Paris, 2005.

11 - **Dray,** J., Sieffert D., La guerre israélienne de l'information. Désinformation et fausse symétrie dans le conflit israélo-palestinien, Paris, èd.La Découverte, 2002.

12 - **Droit,** R. P., L'oubli de l'Inde: une amnésie philosophique (Paris: Presses Universitaires de France, 1989).

13 - **Fontenelle,**S ébastien, Les briseurs de tabou. Intellectuels et journalistes "anticonformistes" au service de l'ordre dominant, Paris, èd. La Découverte, coll. Cahiers libres, Paris, 2012.

14 - **Geisser,** Vincent, La nouvelle islamophobie, Paris, la découverte, 2003.

15 - **Haddad,** Mouloud, La nouvelle islamophobie de Vincent Geisser, Archives de sciences sociales des religions, 51e Année, No. 134 (Apr. -Jun., 2006), pp. 205-207.

16 - **Halimi,** Serge, Les nouveaux chiens de garde (Paris, Raisons d'agir).

17 - **Imbert,** Claude "islamophobe déclaré", Acrimed, 26 october 2003.

18 - **Kent,** Gregory, "L'Islam, les médias et la guerre", Questions de communication, 8, 2005, 17-36.

19 - **Klemperer,** V., Journal T.1: Mes soldats de papier (1933-1945), T.2: Je veux témoigner jusqu'au bout (1942-1945), trad. de l'allemand par G. Riccardi, Paris, èd. Le Seuil, 2002.

20 - **Lindenberg,** Daniel, Le Rappel à l'ordre. Enquête sur les nouveaux réactionnaires, Le Seuil, Paris, 2002.

21 - **Moirand,** Sophie, Les discours de la presse quotidienne; observer, analyser, comprendre, Paris, PUF, 2007.

22 - **Schnapper,** Dominique, et Rémy Leveau, Religion et politique: juifs et musulmans maghrébins en France, Revue française de science politique, Année 1987, Volume 37, Numéro 6, pp. 855-890.

23 - **Talon,** Claire Gabrielle, "Europe/Proche-Orient", Questions de communication, 01 décembre 2006.

24 - **Vaxelaire,** Jean-Louis, "Sébastien Fontenelle, Les briseurs de tabou. Intellectuels et journalistes "anticonformistes" au service de l'ordre dominant", Questions de communication, 23, 2013, 446-448.

الدّكتور المبروك الشيباني المنصوري: أستاذ مشارك بجامعة الدّمام، وجامعة تونس. باحث دولي مشارك بجامعة تسوكوبا بطوكيو، وعضو بالأكاديمية الأمريكية للأديان، بأطلنطا، والمعهد الأمريكي للدراسات المغاربيّة، بأريزونا، ومركز الدراسات المغاربية، بتونس، ومركز البحوث والدّراسات في حوار الحضارات والأديان المقارنة بتونس. متحصّل على: ـ الباكلوريوس والماجستير والدكتوراه في اللغة والآداب العربيّة، تخصّص عقيدة، عن أطروحة عنوانها: «عقائد الإسلاميين في بلاد المغرب وأثرها في المذاهب الفقهية إلى نهاية القرن السّادس الهجري، الثّاني عشر الميلادي». ـ شهادة ختم الدّروس والباكلوريوس والماجستير في اللغة والآداب الأنقليزيّة، تخصص أديان مقارنة، عن رسالة عنوانها «**Ethno-Religious Minorities in the United States: A Comparative Study of African-American and Arab-American Muslims**» ـ شهادة المستوى الأساسي في اللغة الألمانيّة واللغة الإسبانيّة. ـ شهادة في الأديان المقارنة، من الجامعة الأوروبية المركزيّة، ببودابست. ـ شهادة في دراسة التّعدّديّة الدّينيّة، من جامعة كاليفورنيا، بسانتا بربرا. شارك في مؤتمرات دوليّة في أوروبا وأمريكا واليابان ونشر عدداً من الكتب والدّراسات بالعربيّة والأنقليزيّة في العقيدة، والمذاهب المعاصرة، والأديان المقارنة: التوحيديات والأديان الشرقيّة، ومناهج الفكر الحديث، والاستشراق الجديد، والتحوّلات الفكريّة والفلسفيّة والمنهجيّة المعاصرة.

mabroukmansouri@yahoo.com